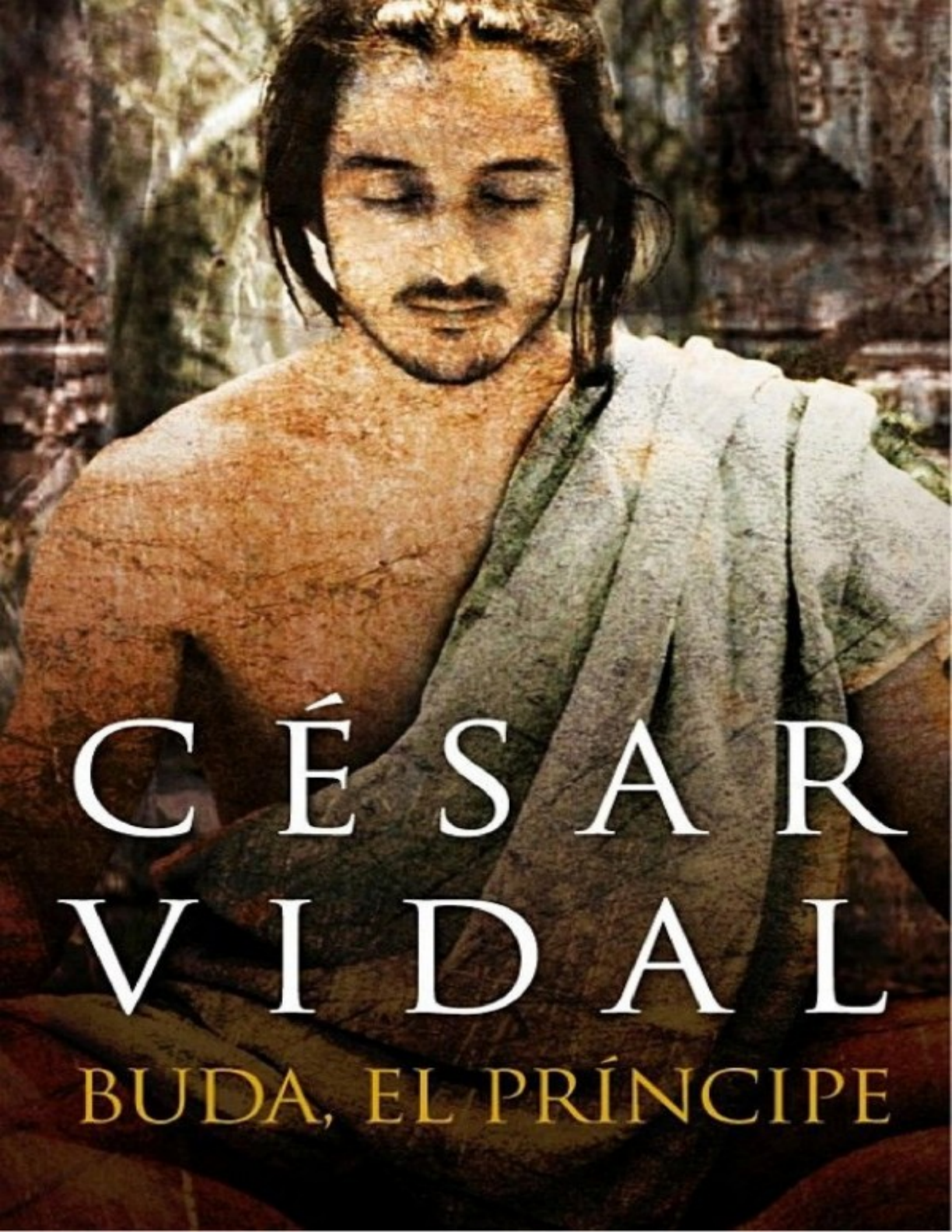
CÉSAR
VIDAL
BUDA, EL PRÍNCIPE

Índice

Cubierta
Introducción
Primera parte. El contexto
1. El contexto político-social
2. El contexto religioso
Segunda parte. La vida
3. El príncipe insatisfecho
4. De Siddharta a Buda
5. Los años de expansión (I)
6. Los años de expansión (II)
7. Los años finales
8. De la historia a la leyenda
Tercera parte. La enseñanza
9. ¿Religión o filosofía?
10. El problema del dolor
11. De este mundo hacia el Nirvana
12. Lo Absoluto y el Nirvana
Conclusión
Apéndices
I. Las fuentes históricas relacionadas con la vida de Buda
II. Textos relacionados con la vida de Buda
III. Máximas de Buda
IV. La entrada del budismo en Occidente
Bibliografía
Notas
Créditos
Acerca de Random House Mondadori

CÉSAR VIDAL

BUDA, EL PRÍNCIPE

PLAZA JANÉS

Índice de abreviaturas

Abhk	*Abhidharmakosa de Vasubandhu, traducido y anotado por Louis de la Vallée Poussin*, 6 vols., París y Lovaina, 1923-1931
AGGW	*Abhandlungen der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften*
Ang	*Anguttara-Nikaya (PTS)*
AOr	*Acta Orientalia*
B. Ind	*Bibliotheca Indica*
BEFEO	*Bulletin de l'École Francaise d'Extréme Orient*
BenSS	*Benares Sanskrit Series*
Bodhicary	*Bodhicaryavatara*, ed. La Vallée Poussin, Biblo. Indica, Calcuta, 1901-1914
BSOAS	*Bulletin of the School of Oriental and African Studies*
BSWG	*Berichte der Süchsischen Gesellschaft der Wissenschaften*, Leipzig
C	*Comentario*
Deussen AGPh	*Deussen Allgemeine Geschichte der Philosophie*
Dhp	*Dhammapada*

Digh	*Digha-Nikaya (PTS)*
ERE	*Encyclopaedia of Religion and Ethics*, 13 vols., Edimburgo, 1908-1926
GSAI	*Giornale della Societa Asiatica Italiana*
Hôbôgirin	*Dictionnaire encyclopédique du Bouddhisme d'après les sources chinoises et japonaises*, 2 fascículos, Tokyo, 1929, 1930
I. Th.	*Indian Thought Series*
J. As.	*Journal Asiatique*
JAOS	*Journal of the American Oriental Society*
Jat	*Jâtaka*, ed. Fausböll, Londres, 1877-1897
JPTS	*Journal of the Pali Text Society*
JRAS	*Journal of the Royal Asiatique Society of Great Britain and Ireland*
Majjh	*Majjhima-Nikaya (PTS)*
Mil	*Milinda-pañHa*, Londres, 1928
Mk	*Madhyamaka-karikas* (Biblioteca Buddhica)
Mpps	*Mahaprajñaparamitasastra*, «Le Traité de la grande vertu de sagesse», traducido por Étienne Lamotte, 2 vols., Lovaina, 1944-1949
NGGW	*Nachrichten der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften*
Pandit	*Pandit, New Series*
Pos	*Pandit, Old Series*
PTS	*Pali Text Society Translation Series*
RGG	*Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 2 ed., Tubinga, 1927-1932
Rgv	*Rigveda*
Samy	*Samyutta-Nikaya (PTS)*

SBayAW	*Sitzungsberichte der Bayerische Akademie der Wissenschaften*, Munich
SBE	*Sacred Books of the East*, 50 vols., Oxford, 1879 ss.
SBH	*Sacred Books of the Hindus*, Allahabad
Snip	*Sutta-Nipata (PTS)*
SPAW	*Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Berlín
Sphutartha	*Yasomitra's Abhidharmakosavyakhya*, ed. de Unrai Wohigara, 7 vols., Tokyo, 1932-1936
Thg	*Theragatha (PTS)*
WZKM	*Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*
ZDMG	*Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*
ZII	*Zeitschrift für Indologie und Iranistik*, Leipzig
ZMR	*Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft*, Berlín

Introducción

Desde las primeras noticias legendarias llegadas a Occidente durante el Medievo, la figura de Buda ha constituido un punto de referencia espiritual de carácter prácticamente universal. Por desgracia, no puede decirse que eso haya significado, para la mayoría de las personas, un conocimiento, siquiera elemental, del mismo y de su enseñanza. Algunos factores que, supuestamente, podrían indicar el final de esa circunstancia —y que han incluido, por ejemplo, la práctica del zen por parte de religiosos católicos o el intercambio de miembros de monasterios budistas con otros de diferentes confesiones— han contribuido, en realidad, a convertir el panorama general en algo aún más confuso y carente de nitidez. De hecho, la consecuencia directa de ese tipo de episodios ha sido la conclusión de que el budismo sólo es una especie de gimnasia espiritual apta para gente de cualquier creencia —o incluso carentes de ella— y que su vivencia y cosmovisión viene a corresponder, con matices de no excesiva importancia, con las que ellos detentan. Pocas visiones habrá más lejos de la realidad, lo que resulta lamentable porque el budismo es una religión profesada por cerca de quinientos millones de fieles —la cuarta en importancia demográfica; la tercera, si nos referimos a religiones cuyo fundador conocemos— esparcidos por todo el mundo aunque su ámbito histórico de propagación se dibuje desde la India hasta el Sureste asiático y Japón. En no escasa medida, la cultura de naciones tan diversas como Ceilán, Tailandia o el Tíbet resulta imposible de comprender sin referencia al peso histórico que en ellos ha tenido el budismo.

Precisamente porque ésta es una obra de análisis histórico dista mucho del panorama recogido en novelas como *Siddharta* de Herman Hesse o en poemas como *La luz de Asia* de Edwin Arnold. Con todo, la percepción ya señalada no carece de cierto valor en la medida en que manifiesta un interés de Occidente por Oriente, dicho sea de paso tan poco justificado y tan cargado de emocionalismo como antes estuvo su actitud de desprecio por el

mismo. Sin embargo, tal aproximación lleva en sí misma un profundo factor de distorsión que impide la investigación honesta y fidedigna, precisamente porque ya se parte de un pre-conocimiento de adónde se llegará y se terminará arribando a ese punto concreto justo porque no existe otra intención. Una conducta semejante es indigna de una aproximación científica a lo que podríamos denominar el «fenómeno del Buda histórico».

He expuesto ya en otras obras anteriores[1] la patente necesidad de analizar los fenómenos históricos que tienen una repercusión religiosa partiendo única y exclusivamente de una metodología histórica. En otras palabras, el investigador sólo puede desarrollar su tarea de manera cabal arrancando de un análisis crítico de las fuentes históricas que han llegado hasta nosotros. Cuando a esas fuentes antecede o superpone esquemas ideológicos previos o entramados teológicos o filosóficos, el resultado final, por interesante y sugestivo que pueda resultar, no es Historia, sino algo muy diferente y, desde luego, menos fiable desde una perspectiva histórica.

Todo esto se hace palpable cuando abordamos temas cargados de por sí con un contenido ideológico considerable, como suele suceder con la vida de los fundadores de las grandes religiones. Sin embargo, haríamos un flaco favor a la investigación si aceptáramos que ese tipo de circunstancias empañe nuestra labor como historiadores. Ésta consiste en reconstruir el pasado tal y como el mismo parece desprenderse de las fuentes y no legitimar las visiones que de él se tienen a partir de perspectivas no pocas veces interesadas.

Esta obra se limita de manera tajante a abordar el estudio de la figura histórica y la enseñanza original de Siddharta, el personaje conocido después de forma universal como Buda. Con el fin de clarificar la circunstancia concreta del mismo, he excluido, salvo breves menciones, del ámbito de análisis del presente libro el desarrollo y expansión ulteriores del budismo. Asimismo, la obra aparece dividida en tres partes que, a mi juicio, proporcionan un panorama completo de la cuestión y permiten exponerlo de una manera clara. En primer lugar, aborda el contexto concreto en que se desenvuelve la existencia de Buda. Sin una referencia mínima a él no creo que sea posible captar la forma en que su doctrina se expandió, los

antecedentes de la misma ni el tipo de aliados que Buda utilizó en su predicación.

A continuación, recoge una reconstrucción biográfica de la vida de Buda. Por eso mismo, se ha sometido a un análisis crítico las noticias que nos proporcionan las fuentes. Ciertamente, está aceptado de manera universal que se hallan envueltas en el ropaje de lo mítico. A pesar de todo, en algunos casos parece que el mito contiene posos de verdad histórica y así se ha indicado pertinentemente. En otros se trata de una adición legendaria sin contacto con la realidad histórica. Para que el lector pueda captar, siquiera mínimamente, la magnitud del elemento legendario —que, por desgracia, no suele aparecer disociado en muchas de las biografías de Buda — está dedicado el último capítulo de la segunda parte a una recensión del mismo.

La tercera parte se ciñe a la enseñanza del Buda histórico. De nuevo, ha sido necesario desprender del edificio —mejor sería decir edificios— del budismo histórico lo que, presumiblemente, fue el núcleo inicial y originario del pensamiento y de la doctrina de Siddharta. Desde nuestro punto de vista, ese núcleo puede ser delimitado con alguna certeza en la medida en que refleja buena parte de la subjetividad del personaje. El conjunto recogido en las tres partes de la presente obra permite, pues, a nuestro juicio, acceder a un cuadro considerablemente bien definido, aunque no exento de limitaciones, sobre la época, la persona y la enseñanza de Buda, tal y como se desenvolvieron en la Historia.

Por último, en un apéndice hacemos una referencia somera a las fuentes relacionadas con la vida de Buda y los datos que sobre él y su enseñanza podemos dar por seguros. A partir de estos presupuestos, lo lejano y mítico podrá quizá convertirse para muchos en comprensible y real y, al mismo tiempo, una de las personalidades que mayor influencia ha ejercido —y ejerce— en la Historia de la Humanidad se habrá transformado en accesible no mediante un limado forzoso de diferencias o una ofuscación de la realidad histórica, sino a través de la reducción de ésta a sus justas dimensiones.

Zaragoza-Miami-Zaragoza-Madrid, 1994-2010

PRIMERA PARTE
EL CONTEXTO

1

El contexto político-social

El mundo de los vedas

La segunda mitad del segundo milenio antes de Cristo tuvo para la India una trascendencia cuyas consecuencias perviven incluso en la actualidad. En buena medida puede afirmarse que, a partir de ese momento histórico, la India dejó de ser lo que había sido hasta entonces y se convirtió en algo distinto y llamado a tener un perdurable futuro que, hasta la fecha, se ha extendido por cerca de cuatro milenios. El eje fundamental en torno al que giró semejante revolución fue la invasión de los arios védicos,[1] una cultura cuya lengua, cuyos dioses y cuyo tejido político-social resultaban radicalmente distintos a los de los pobladores anteriores del subcontinente indio.

Los arios[2] no aparecieron solamente en la India. En Asia Menor tenemos noticia por estas mismas fechas de otro reino ario, el de Mitanni, en el que una minoría guerrera aria había impuesto su gobierno sobre la población hurrita primitiva. En el pasado, algunos investigadores supusieron que del seno de este imperio —que en un determinado momento histórico llegó a competir con Egipto por el control de Asia— habían surgido las oleadas arias que, desplazándose hacia el este, se habían hecho con el control de la India.[3] Sin embargo, los estudios de A. Kammenhuber[4] parecen haber descartado tal posibilidad. De hecho, los arios de Mitanni terminaron fusionándose con los hurritas sometidos y no parece posible que pudieran lanzarse con posterioridad a la conquista de la India.

En realidad, los arios que entran en el subcontinente indio parecen haber procedido de una zona situada en las estepas del sur de Rusia —la patria supuestamente originaria de los arios— y haberse desgajado del tronco

común en fecha muy temprana. De ellos poseemos algunas noticias significativas que además los diferencian profundamente de las culturas del Indo.[5] De hecho, ni construían casas de ladrillo ni fundaban ciudades. El tigre era para ellos un ser desconocido y del elefante sólo sabían que poseía «una mano» (una referencia, obviamente, a la trompa). Asimismo, el algodón les resultaba extraño. Se dejaban el cabello largo para formar trenzas o recogerlo en un moño. Sus animales emblemáticos eran el león y el caballo.

Podemos abordar con cierta seguridad la tarea de reconstruir esta cultura utilizando como fuentes las colecciones de himnos védicos. En el caso del Rigveda, por ejemplo, nos encontramos con materiales cuya creación debió de ser muy cercana al momento de las invasiones arias.[6] Algunos himnos de esta compilación incluso nos permiten reconstruir la manera en que se desarrollaron las invasiones. Iniciaron su entrada por el noroeste y, en primer lugar, debieron hacerse con el dominio del Panjab. Aquella penetración distó mucho de ser pacífica. De hecho, los indígenas, a los que se denomina «oscuros de piel» y «desnarigados», es decir, chatos, ofrecieron una resistencia desesperada. Su esfuerzo, sin embargo, resultó inútil. Aunque los arios eran inferiores en número e incluso se veían enzarzados en disputas relacionadas con el reparto del botín, lo cierto es que su superioridad técnica en el terreno militar terminó por imponerse. Los carros de bueyes indígenas nada podían hacer frente a los carros de dos ruedas, tirados por caballos, de que disponían los invasores. Éstos además poseían un mejor armamento en bronce, así como arcos de especial precisión. Si aceptamos —y no existen razones de peso para no hacerlo— la noticia recogida en el Rigveda 7, 18, un rey ario, de nombre Sudas, acabó haciéndose con el dominio del territorio, y pasó a convertirse en el primer *samraj* o rey supremo de la historia de la India, un concepto que volvería a aparecer cíclicamente. La conciencia de ser una minoría rectora, así como la diferencia de color existente entre los nuevos señores (rubios y de piel blanca) y los nuevos sometidos (morenos, de nariz aplastada y piel oscura), llevó a los arios —no sería la última vez durante la Historia— a crear un sistema de rígida separación racial. La mezcla de razas, del tipo que fuera, se consideró digna de recibir terribles condenas, y como medio de mantener

en su pureza el color de piel de los invasores se recurrió a la creación del sistema de castas. Hasta qué punto la finalidad de éstas era más racista que social puede desprenderse del término indio para denominarlas, *varna*, cuyo significado literal es simplemente el de «color». En otras palabras, la división de la sociedad quedaba establecida en torno a una estratificación racial, una especie de apartheid *avant la lettre*.

El entramado político-social de los arios

En las fuentes védicas más primitivas no encontramos aún la división clásica en cuatro castas. Sí hallamos referencias a una aristocracia militar *(ksatra)* y a los componentes libres de la tribu *(vis)*. Sabemos que éstos tenían cierto poder reflejado en las asambleas *(samiti* o *sabha)*, pero hasta qué punto dicho poder limitaba el del rey *(rajan)* sigue siendo objeto de controversia. Mayor influencia tuvieron, sin duda alguna, los miembros del clero *(purohita)*, el jefe de los guerreros *(senapati)* o el jefe de los carros *(gramani)*.

La forma de gobierno consistía, por lo tanto, en una monarquía, de corte hereditario, y dedicada a ocupaciones fundamentalmente militares. Se trata de un modelo que recuerda considerablemente a otros sistemas políticos establecidos por los arios. Esta visión se desprende con claridad de descripciones como las contenidas en el Rigveda 6, 75, donde se recoge la bendición sacerdotal destinada al monarca que se dirige al combate:

> *Gloria a ti y permanezca incólume tu cuerpo.*
> *Que te proteja la fuerte panoplia.*
> *Con nuestro arco ansiamos apoderarnos de rebaños.*
> *Con nuestro arco venceremos en una batalla tras otra.*
> *Con nuestro arco, pavor del adversario,*
> *confiamos en apoderarnos de las tierras.*[7]

Caracterizados por un especial apego al ganado —los bueyes eran, de hecho, la unidad monetaria— los arios fueron estableciéndose de manera creciente en los territorios conquistados cultivando cebada, cereales y,

finalmente, arroz. Debemos entender que tales tareas recaían sobre la población dominada mientras que los señores se dedicaban a la guerra y a diversiones como el juego, en las que, si hemos de hacer caso a referencias como las contenidas en el Mahabharata o el Rigveda, no resultaba extraño que, ocasionalmente, el jugador llegara a apostar (y perder) a la propia esposa.

El período védico tardío

En torno al año 1000 a. C. el centro político de los arios comenzó a desplazarse progresivamente hacia Oriente. La razón fundamental de este movimiento hay que encontrarla en la búsqueda de nuevos territorios que someter y expoliar.[8] Como sucede con el período anterior, nuestras fuentes históricas se limitan, prácticamente, a materiales de contenido esencialmente religioso como son los Brahmana, las Upanishad, el Atharvaveda y la literatura interpretativa relacionada con los Vedas. Con todo, resultaría un gravísimo error despreciar estas fuentes por su carácter específico.

En las citadas fuentes, la tierra de los dos ríos (Doab) entre el Yamuna y el Ganges aparece dotada de una especial importancia. Hacia Oriente se hallaban Kosala (después Oudh) y Videha (luego Bihar del Norte). Al sur se encontraban Kasi (más tarde Benarés). El Mahabharata hace referencia a un enfrentamiento militar entre los kaurava (situados en el noroeste y el Deccán) y los pandava (el este) que concluye con la victoria pírrica de los segundos en Kurukshetra. La historicidad de esta batalla, acontecida entre el 1000 y el 800 a. C., parece bastante probable.[9] Con todo, debe subrayarse que la principal problemática por la que atravesó la India durante este período no fue la militar sino la social.

Si hacemos caso a las referencias contenidas en los Brahmana, la sociedad india se hallaba trágicamente dividida entre dominadores y dominados, arios y no-arios, o si se prefieren las expresiones concretas de las fuentes, entre «el que come y el que es comido», «el que alimenta y el que es alimentado». Ciertamente, la monarquía, al igual que la nobleza

guerrera que la sustentaba, pretendía aparecer como protectora de los campesinos. Sin embargo, la realidad resultaba otra muy distinta. El expolio del campesinado era continuo[10] y los levantamientos debieron de ser frecuentes. Téngase en cuenta, por ejemplo, que en el tratado de política de Kautalya se recomienda nombrar como recaudadores de impuestos a los funcionarios poco apreciados y que la clase dominante contaba con el riesgo de que el pueblo descargara sobre tan siniestro comisionado su cólera contenida. Mejor pues que se perdiera alguien no apreciado.

Para aumentar más las cargas sobre los débiles, lo que ahora denominamos la India, lejos de ser un estado centralizado, se veía dividida en multitud de reinos pequeños en disesión perpetua, con repetidos desplazamientos de poblaciones y corrimientos de fronteras.

En cuanto al sistema social, ya en este período conoció una cristalización, que se haría clásica, en cuatro castas. En el punto culminante de la pirámide social se hallaban los sacerdotes o *brahmanes*, seguidos por los guerreros o *ksatriya*, los campesinos o *vaisya*, y, por último, los *sudra*. Estos últimos, constituidos por no-arios o arios que habían perdido su lugar en el entramado de las castas, venían a ser un equivalente a los siervos. En cuanto a los esclavos (*dasa* o *purusa*), su papel resultaba poco importante. En conjunto, pues, la India era un abigarrado conglomerado de desiguales entidades políticas donde el peso del mantenimiento del sistema recaía sobre los más humildes y donde además determinadas creencias como la referente a la reencarnación se habían convertido en un claro mecanismo de estabilidad social. La situación no había experimentado grandes cambios cuando llegó el siglo en que vio la luz el futuro Buda.

El siglo de Buda

El siglo VI a. C. tendría una especial relevancia en el terreno de las concepciones políticas indias. Por primera vez, podemos decir que tenemos ante nosotros a seres de carne y hueso desprovistos, al menos en buena medida, del halo de los héroes. Las convulsiones de los siglos anteriores

habían ido dando origen a la constitución de pequeñas oligarquías de corte aristocrático y diminutos reinos absolutistas.

El centro de la actividad política se hallaba entonces desplazado hacia Oriente, en torno a Magadha. Su rey, Bimbisara, iba a convertir este enclave en el reino más poderoso de la India de la época. Para llegar a alcanzar ese objetivo, no dudó en emprender una guerra contra Anga, situada más al Oriente, que concluyó con la anexión de ésta por parte de Magadha. Tal victoria permitió a Bimbisara hacerse con el control del puerto de Campa, en el que atracaban los navíos de cabotaje que venían del sur de la India, así como las embarcaciones que recorrían el río Ganges.

Mediante un firme ejercicio del poder regio, Bimbisara llevó a cabo una intensa purga en el entramado administrativo de su reino, que se centró en un criterio de eficacia funcionarial. Asimismo parece haber manifestado una preocupación directa por el establecimiento de una red de carreteras que asegurara las comunicaciones —y con ello la riqueza comercial— de su reino. Su actividad regia halló su consumación con la construcción, en las cercanías de unos importantes yacimientos de hierro, de una nueva capital a la que se dio el nombre de Rajagrha. Como tendremos ocasión de ver más adelante, este monarca (*c*. 540-490 a. C.) iba a tener un papel de especial importancia en el proceso de expansión de la enseñanza de Buda. Sin embargo, antes de entrar a analizar la figura de éste, debemos detenernos en una descripción, siquiera somera, del contexto religioso que lo precedió y que rodeó su existencia. A ello dedicaremos el próximo capítulo.

Conclusión

La evolución histórica de la India desde la mitad del segundo milenio antes de Cristo hasta nuestros días resulta absolutamente incomprensible sin una referencia explícita a las invasiones protagonizadas por los arios. Procedentes casi con total seguridad del sur de la Europa central, penetraron en la India y, aunque inferiores numéricamente, lograron imponerse sobre la población autóctona de piel oscura gracias a su clara superioridad militar. La victoria de los arios implicó el establecimiento de un gobierno de estricta

separación racial cristalizado en torno al sistema de castas que alcanzó su forma final durante el período védico tardío.

Esta fase de la Historia india se caracterizó por un malestar social prácticamente continuo, que arrancaba de la estratificación social que hacía recaer el peso de la producción —y de las cargas sociales— sobre los segmentos más humildes de la sociedad. El carácter guerrero de los descendientes de los conquistadores arios, así como su tendencia al seminomadismo, contribuyó decisivamente a una inestabilidad política cuyos frutos más directos resultaron ser la fragmentación política en pequeñas repúblicas oligárquicas y minúsculas monarquías absolutas, las hambrunas y los periódicos alzamientos del campesinado.

2

El contexto religioso[1]

La religión de los invasores arios[2]

La llegada, en oleadas de diversa intensidad, de los arios a la India implicó no sólo un cambio de estructuras políticas y sociales, sino también una mutación religiosa de envergadura especialmente trascendente. Conocemos la religión de los arios sobre todo a partir de los himnos védicos que han llegado hasta nosotros. Ciertamente, la cosmovisión de los conquistadores resultaba de signo guerrero y vitalista. La presente existencia era contemplada como un discurrir dichoso en el curso del cual el guerrero buscaba el disfrute de la victoria militar, del juego, de la riqueza (expresada en la posesión de ganados) y de la descendencia. Tarde o temprano, la muerte habría de acontecer, por supuesto, pero entonces el héroe marcharía hacia el otro mundo *(pitrloka)*, donde también hallaría nuevos disfrutes. Tanto los dioses como el ritual religioso védicos se nos presentan claramente armonizados con esta cosmovisión.

La divinidad más popular al parecer fue Indra,[3] rey de los dioses y vencedor de dragones. Su origen ario resulta indiscutible ya que, por ejemplo, en los archivos hititas del siglo XV a. C., aparecen referencias explícitas a él. Su maza *(vajra)*, ala que se identifica ocasionalmente con el rayo, le permitía derrotar a los demonios, y resultaba común verlo representado en su carro de combate aplastando a sus enemigos de piel oscura. Bebedor insaciable, comilón increíble y consumidor casi compulsivo de sexo, los conquistadores arios debieron de considerarlo como un modelo de vida digno de ser seguido.

En el Rigveda aparecen dedicados a este dios unos doscientos cincuenta himnos, lo que supone casi la cuarta parte del total.[4] Todo parece indicar

que a él iban dirigidas la mayoría de las plegarias de los conquistadores arios. En esta divinidad depositaban su confianza para obtener la victoria sobre sus enemigos así como un rico botín. Veamos algunos fragmentos de estos himnos para poder captar más adecuadamente la visión de los arios:

Oh dios de cien poderes, has llegado a ser
el aniquilador de los enemigos;
tú has llevado al héroe al combate.
A ti, poderoso en las batallas, te hacemos
fuerte, oh dios de cien poderes,
a fin de obtener despojos, oh Indra.

Al que es una corriente inmensa de riqueza, al
que ayuda, al que es amigo del que exprime el soma,
a ése, a Indra, cantad.

(1, 4, 8-10)

Que él (Indra) nos ayude en la tarea, en la
riqueza, en la ofrenda,
que nos acompañe en la obtención del botín.
A aquel cuyos caballos
no pueden ser detenidos en el combate por sus enemigos,
a ése, a Indra, cantad.

(1, 5, 3-4)

Oh Indra, la riqueza benefactora, vencedora,
permanentemente triunfadora,
proporciónala, la mayor, como ayuda.

Que gracias a ella mantengamos a raya a los
enemigos en el combate,
ayudados por ti, a caballo.

Oh Indra, que con tu ayuda recibamos el ,
rayo con la maza,
que venzamos a los enemigos en la lucha.

Que nosotros con los guerreros, con los
arqueros, Indra, contigo como aliado,
podamos derrotar a nuestros adversarios.

(1, 8, 1-4)

Tras Indra, los arios parecían sentir una especial reverencia por Agni,[5] dios del fuego; Mitra,[6] dios de los tratados, y Varuna,[7] dios del juramento. Estas divinidades aparecen mencionadas en un tratado mitannio, lo que obliga a atribuirles un origen indoeuropeo muy primitivo. Al lado de estos dioses principales nos encontramos con otros menores, como Surya, dios del sol; Vayu, dios del viento, o Parjanya, dios de la lluvia; además de una serie de cualidades a las que se elevó a la categoría de divinas y se les rindió culto. Tales son los casos de Daksa, el valor; Ojas, la energía vital, o Manyu, la furia.

Vertebrada en torno a una visión ética en la que el botín y la victoria resultaban ejes fundamentales, el culto de los arios giraba en torno a un sistema de contrapartidas. A decir verdad, la religión era un claro *do ut des* entre el mundo de los hombres y el universo de los dioses. Los hombres ofrecían sacrificios para ser oídos y escuchados, y los dioses ayudaban y escuchaban al que realizaba ofrendas. En lugares delimitados *(vedi)* —los arios no conocían los templos— cubiertos por la hierba del sacrificio *(barhis)*, se exprimía el soma, se encendían los fuegos y se realizaban diversas ofrendas de carácter comestible.[8]

En esa visión religiosa, el dios no buscaba la bondad o la ética de sus fieles. Sólo deseaba recibir sus ofrendas, como llave para derramar sobre ellos victoria y prosperidad. Una vez más el Rigveda resulta especialmente revelador acerca de las motivaciones de los sacrificantes:

Que Agni, el más viril de los varones, el vencedor,
acepte complacido con su ayuda nuestros himnos, nuestra inspiración,
y la de los que, generosos y poderosos,
estimulados por el botín, se han complacido siempre en las oraciones.
(1, 77, 4-5)

y en relación con la persona que puede considerarse cercana a la divinidad:

Quien proporciona suaves alimentos,
Quien procura felicidad en su morada y ofrece sacrificio
de seres vivos,
ése se halla en estrecha comunicación con el cielo.
(1, 31, 15)

Con esa visión —de la que el sacrificio de acción de gracias prácticamente está excluido— no resulta extraño que el ritual del sacrificio se convirtiera en un conocimiento oculto, transmitido oralmente a unos pocos y requisito indispensable para obtener el favor de los dioses.

De lo señalado hasta ahora se desprende que la religión védica consistía en un sistema politeísta en el que las diversas divinidades venían a encarnar y, supuestamente, a satisfacer los deseos y valores de los arios. La victoria y el botín eran esenciales para este pueblo guerrero y para obtenerlos no tenía inconveniente en realizar sacrificios que complacieran a los dioses. Sin embargo, no podía esperarse que esta religión de dominadores resultara igual de satisfactoria para los dominados. No obstante, se llegó a ese punto gracias a importantes transformaciones que tuvieron lugar durante el período védico tardío.

El período védico tardío

Como ya indicamos en un capítulo anterior, la época conocida como el período védico tardío se iba a caracterizar por un estado convulso ligado a una enorme inseguridad y a la cristalización definitiva del sistema de castas. En términos generales, el pensamiento religioso dominante es el védico pero en el mismo se han producido algunas modificaciones que resultan de especial trascendencia. En primer lugar, y esto es lógico si examinamos el contexto, en las fuentes históricas desaparece el sentido vitalista propio de los invasores arios para ser sustituido por una visión profundamente pesimista de la existencia.

En segundo lugar, muy posiblemente en relación con el primer fenómeno, en la religión védica se produjo un interés inusitado por las técnicas mágicas.[9] Da la impresión de que, ante un mundo hostil y preñado de inseguridad, lo único —o al menos lo más sugestivo— que se presentaba ante el hombre era la posibilidad de intentar influir en él mágicamente. Hasta qué grado de degeneración se llegó puede comprenderse cuando contemplamos que incluso para que una pierna se soldara después de una fractura se acudiera al conjuro.[10] Recogidas estas fórmulas en el

Atharvaveda fundamentalmente, con ellas se estaba cimentando el tantrismo posterior.

Pero junto con estos aspectos, el vedismo tardío recibió también algunos elementos que siguen siendo hoy en día esenciales para entender el hinduismo y el budismo. Destacan entre ellos especialmente tres: la técnica encaminada a provocar estados anormales de conciencia (trances, etc.), la creencia en la reencarnación y la proliferación del ascetismo. Los tres aspectos, como tendremos ocasión de observar en los siguientes capítulos, estuvieron presentes en la vida de Buda y, precisamente por ello, resulta obligatorio hacer referencia a los mismos.

El *tapas* y los estados anormales de conciencia[11]

La ascesis es conocida en este período como *tapas*, una palabra que deriva de la raíz *tap* (calentar, estar hirviendo),[12] y que hace expresa referencia al «calentamiento» —conseguido mediante diversas técnicas— que experimenta el asceta. La palabra carece, pues, del significado de sufrimiento que adquirirá en el hinduismo posterior. El *tapas* no es sinónimo de dolor sino de técnica que sólo posibilita el paso de este mundo al de los dioses. Además otorga un poder sobrehumano que es calificado en algunos casos como demoníaco. La obtención de este estado se lograba mediante la consumición de determinadas sustancias, el ayuno prolongado o la permanencia bajo el sol abrasador de la India. Asimismo, era usual alcanzar ese estado recurriendo a ejercicios respiratorios concretos, lo que parece presentar un paralelo con las técnicas del yoga. En las fuentes se indica, por ejemplo, que la retención del aliento, como forma de ascesis, es superior al sacrificio.

Los ascetas[13]

No es extraño que con una disposición creciente hacia la confianza en las técnicas mágicas y con el desarrollo de conceptos como el de *tapas*, resulte

común en las fuentes encontrar referencias a diversos tipos de ascetas. El *muni*, por ejemplo,[14] es descrito en los términos propios del shamanismo o incluso de los cultos ocultistas y satánicos. Lo encontramos así relacionado con fenómenos como el abandono del cuerpo, la posesión por parte de espíritus (Rigveda 10, 136) y la entrada en trances, en el curso de los cuales puede adivinar los pensamientos de «las apsaras, los gandharvas y las fieras».

Los *vratya*, posibles precursores de los *yoguins* y a los que hace referencia todo el libro 15 del Atharvaveda, practicaban una ascesis basada fundamentalmente en la respiración. De ellos sabemos asimismo que intervenían en un culto solsticial *(mahavrata)*, durante el cual el cantor se unía sexualmente a una ramera (15, 2). Este aspecto no debería sorprendernos si tenemos en cuenta que las orgías sexuales concebidas como ritos religiosos eran instrumentos comunes encaminados, supuestamente, a asegurar la fertilidad o a establecer una defensa de corte mágico. Con posterioridad, de nuevo será el tantrismo el que absorba y reelabore buen número de tales elementos.

Junto a estos ejemplos que mencionamos, en las fuentes aparecen referencias a otros ascetas que decidían abandonar la vida en compañía de otros seres humanos para sumergirse en los bosques y selvas, un episodio muy repetido en períodos de crisis. El Vaijanasasmartasutra enumera a algunos de éstos y nos los describe como personajes que viven desnudos o sólo cubiertos de harapos o de ropas hechas de corteza de árbol, que se ocultan en los bosques o en los cementerios, que se alimentan con orina de vaca y excrementos, etc. En todos ellos, sin embargo, parece estar presente el elemento de trance y de experiencias paranormales al que ya hemos hecho referencia.

La creencia en la reencarnación

Pese a todo, la gran aportación de esta época es la creencia en la reencarnación. Ésta resulta de tanta relevancia que la mística de las Upanishads[15] (800-600 a. C.) gira precisamente en torno al problema que

implica la reencarnación y a su superación. En términos meramente lógicos, la creencia en la reencarnación plantea problemas extremadamente difíciles de resolver. De entrada, la reencarnación presupone de manera casi obligada la existencia de un número constante de seres humanos que mueren y vuelven a reencarnarse. Tal idea puede ser admitida cuando la población es constante, pero resulta insostenible en períodos de expansión demográfica como el actual. No menos grave es el problema planteado por la utilidad espiritual de la reencarnación si no resulta posible recordar las vidas anteriores y con ello enmendar el mal pasado. Un mecanismo que se encuentra viciado desde el principio para remediar el mal que —se supone— va a corregir ciertamente se presta a numerosas objeciones. Por si lo anterior fuera poco, como veremos a continuación, la creencia en la reencarnación tiene consecuencias políticas y sociales que, al menos hoy en día y en Occidente, distan mucho de parecernos mínimamente deseables.

En el período al que nos estamos refiriendo es muy posible que tal doctrina se viera influida por experiencias relacionadas con el trance,[16] pero posiblemente debieron de contar otros aspectos cuya raíz distó mucho de ser meramente metafísica. El primero fue dejar la repercusión estabilizadora que tal doctrina tenía sobre las masas sometidas al dominio de los descendientes de los invasores arios. La situación de opresión, la injusticia omnipresente, el ominoso sistema de castas no eran contemplados como factores sociales y económicos susceptibles de cambio sino como consecuencia directa de lo realizado en vidas anteriores, es decir, de la carga del *karman* previo.

Como señala el maestro Yajnavalkya en la Brhadaranyaka Upanishad 3, 2, 13:

> *Uno se hace bueno por obras*
> *buenas, malo por las malas.*

Así, ser un paria o un noble derivaba, en primera —y única— instancia, de los méritos o deméritos contraídos en una vida anterior. Para aspirar a una reencarnación mejor, cada miembro de la escala social debía desempeñar las funciones que le asignaba el cuerpo social. Del campesino

se esperaba que fuera sumiso y trabajara para mantener a las aristocracias; del noble, que combatiera con ánimo de conquista; del sacerdote que cumpliera meticulosamente con los rituales que conectaban a los seres humanos con las divinidades, etc. La sociedad quedaba así fosilizada en estructuras de dudosa justicia que, todavía en la actualidad pesan como una losa sobre el desarrollo de la India. Esa esclerotización social recibía además una legitimación metafísica de esta creencia.

La convicción en la existencia de la reencarnación no sólo consolidó un sistema social que hubiera podido saltar hecho pedazos en el período al que nos referimos. También permitió a la nobleza y a los monarcas presentar un sólido argumento contra el creciente poder de los brahmanes. Éstos —mediante el recurso a los ritos mágicos que encontramos especialmente en el Atharvaveda— habían ido acrecentando considerablemente su influencia social. Como en todos los sistemas mágicos, aquel que detenta un conocimiento de este tipo es el que, progresivamente, va haciéndose con el control social. Así, la creencia en la reencarnación desplazó el centro de atención religiosa vinculado entonces a la casta sacerdotal hacia la preocupación por asegurarse una bienaventuranza superior en las vidas sucesivas y hacia la liberación final *(moksha)* del ciclo agotador y angustioso, de las reencarnaciones *(samsara)*. De manera creciente, aunque nunca total, será progresivamente importante el dar con una vía para escapar de una ley inexorable que obligaba a renacer una y otra vez. Ante esa preocupación, el papel ritual de los sacerdotes se resentirá mientras el pensamiento indio llegará a creer que ha hallado la clave para escapar de semejante destino en la adquisición de un determinado conocimiento *(jñana, vidya)*. Así la Katha Upanishad (3, 13; 6, 13, etc.) presentará como vías de liberación el conocimiento filosófico *(samjya)* y las técnicas psicofisiológicas de meditación (yoga). Estos aspectos, sin embargo, exceden ya de los límites del presente estudio.

Conclusión

Las creencias religiosas de los invasores arios se caracterizaban por una

visión vitalista de la existencia. En ella lo importante era la victoria sobre los enemigos, la conquista, el botín y la diversión. Tras ella, los héroes serían recibidos en la patria celestial para continuar su dicha. La relación con las diversas divinidades perseguía fundamentalmente establecer un *do ut des* en el que, a cambio del sacrificio, se recibían bendiciones materiales de signo muy concreto.

La crisis de la sociedad establecida por los arios acontecida durante el período védico tardío tuvo como consecuencia un conjunto de transformaciones espirituales de considerable envergadura. Frente al optimismo original se alzó el pesimismo tétrico, frente al sistema sacrificial se levantó una cosmovisión mágica en la que los sacerdotes (brahmanes) llegaron a contar con una importancia desconocida hasta entonces, rivalizando socialmente con el poder de la nobleza y del rey.

Tanto las disensiones entre las clases dominantes como las tensiones con las dominadas podrían haber tenido como consecuencia la desaparición del modelo social ario fundamentado en el sistema de castas. Sin embargo, no fue así. Factor esencial para ello fue la creencia en la reencarnación —de origen no del todo establecido— que remitía la causa de los males presentes a una vida anterior y la solución, siquiera superación, de los mismos a otra posterior, y que constituye el eje de las Upanishads. Este importantísimo elemento ideológico privó a los brahmanes de buena parte de su influencia y consolidó sin fisuras el sistema de castas durante más de dos milenios.

En paralelo a estos fenómenos, la India conoció un reverdecer del ascetismo que, al menos en parte, hundía sus raíces en las creencias de las poblaciones pre-arias, y que, también en parte, constituía asimismo una respuesta, aunque fuera de evasión, al inestable panorama vivido por la sociedad. Buda iba a nacer pues en un mundo muy fragmentado y rígidamente estratificado desde una perspectiva política; inestable y, ciertamente, injusto desde una perspectiva social, y concebido, desde una perspectiva religiosa, en torno a la creencia en los dioses, en la reencarnación y en la búsqueda y práctica de técnicas que permitieran trascender no sólo esta vida sino también las sucesivas hasta alcanzar la liberación definitiva. La manera en que se desarrolló su existencia histórica es el tema del siguiente bloque de la presente obra.

SEGUNDA PARTE

LA VIDA

3

El príncipe insatisfecho[1]

Nacimiento e infancia

La vida de Siddharta, el personaje posteriormente conocido como Buda, comenzó en torno al año 563 a. C.[2] en los jardines de Lumbini, situados a una veintena de kilómetros de la ciudad de Kapilavastu, capital de un pequeño reino llamado Shakya. La identificación del lugar de nacimiento de Buda puede asegurarse con relativa certidumbre. Así es en virtud del descubrimiento en 1896, en la región nepalesa del Terai, realizado por el alemán Alois Führer de un fragmento de columna. En él se hace mención del rey Piyadasi, que, a las dos décadas de su consagración, había acudido al mencionado enclave para rendir homenaje al «Buda Shakyamuni»[3] nacido en él.

El reino de Shakya se hallaba enclavado en las estribaciones del sur de la cordillera del Himalaya, por lo tanto, al norte de la zona de la India en que el río Ganges configura su conocido delta. Se trataba de una entidad sometida, muy posiblemente, a la influencia del reino de Koshala y el peligro de verse anexionado por este último seguramente no era improbable cuando tuvo lugar el nacimiento de Buda.

Desconocemos realmente el sustrato étnico al que pertenecían los shakyas y, por consiguiente, Buda. El hecho de que aquéllos se definieran como «hijos del sol» ha sido aducido para abogar en favor de un origen ario de los mismos. Sin embargo, tal tesis no se halla exenta de dificultades. La más importante la constituye el hecho de que Siddharta descendía de un antepasado cuyo nombre era Ikshvaku (Rey Caña de Azúcar) al que se le atribuía la fundación de la familia regia que gobernaba sobre los puru. Este último pueblo, de acuerdo con el testimonio de los vedas, no sólo no era

ario sino que figuraba, de hecho, en la lista de sus enemigos. Si se admite —y no tenemos razones sólidas para negarlo— que los shakyas descendían realmente de Ikshvaku, habría que descartar que Siddharta fuera de raza aria. Esto vendría además confirmado indirectamente por el hecho de que la India oriental fue la zona del subcontinente que experimentó más tardíamente el influjo ario. Circunstancias como éstas, unidas al examen del entorno étnico, llevaron al británico Vincent Smith a suponer que Siddharta era, en realidad, de raza tibetano-mongólica, una tesis que A. L. Basham consideró «defendible» en la *Oxford History of India*. Los argumentos opuestos por historiadores indios a esta interpretación (D. D. Kosambi, entre otros) se estrellan, desde nuestro punto de vista, contra el testimonio genealógico. Aunque, sin duda, no resulta posible zanjar esta cuestión de manera definitiva, a nuestro juicio resulta más razonable atribuir a la estirpe de Siddharta un origen mongólico que otro ario.

Un aspecto añadido en favor de esta tesis podría ser asimismo el sistema político que regía Shakya. Ésta se hallaba sometida a un gobierno oligárquico, al que se suele denominar, no sin cierta impropiedad, república aristocrática. Una asamblea de notables *(santhagara)* compuesta por medio millar de miembros, bajo la presidencia de un *rajan*, se ocupaba de las cuestiones administrativas y judiciales. También parece ser que elegía al monarca de entre los miembros de una determinada estirpe. Las familias importantes practicaban una estricta endogamia, lo que no debe atribuirse a un origen ario, ya que la práctica es anterior a la llegada de éstos a esa zona de la India, sino más bien a un ansia, por parte de las estirpes cercanas al Himalaya, de conservar su propio carácter sin mezcla de ningún tipo. Lejos pues de encontrarnos ante regímenes auténticamente republicanos o democráticos, más bien lo que contemplamos en el caso de Shakya y enclaves similares es una oligarquía limitada a ciertas familias aristocráticas que no pocas veces recurrían a la demagogia para mantener su poder.

El padre de Siddharta se llamaba Suddhodana Gautama. La primera palabra hace referencia a un término sánscrito que designa una comida compuesta por leche con mantequilla y alubias, auténtica *delicatessen* de la época. En las primeras versiones chinas de los escritos budistas, el nombre fue traducido como Ching-fan-wang o Rey Arroz Puro. El hecho de que,

como señaló Hajime Nakamura, en las fuentes se le denomine sólo «rey» y no «gran rey» indica el período de debilidad por el que atravesaba Shakya cuando se produjo el nacimiento de Siddharta. Si aceptamos tal interpretación como correcta, se podría comprender mejor la forma en que el niño fue educado y a la que nos referiremos más adelante.

Los datos que poseemos sobre la madre de Buda son limitados. Su nombre era Maya y, aunque emparentada con los shakyas, parece que también tuvo relaciones familiares con la tribu de los koliyas. Precisamente en un viaje cuya finalidad era visitar a su familia, fue cuando le sorprendió el alumbramiento de Siddharta. Desconocemos los detalles reales del parto, pero debieron de ser traumáticos para la madre. Apenas una semana después, se producía su fallecimiento y el cuidado del recién nacido tuvo que ser encomendado a una tía materna de nombre Mahaprajapati, segunda esposa del rey Suddhodana, que lo cuidaría hasta que cumplió los siete años de edad.

La educación del príncipe

El conjunto de circunstancias que rodearon el nacimiento de Siddharta —debilidad del reino, muerte de su madre a consecuencia del parto, etc.— influyeron posiblemente en el tipo de educación que su padre Suddhodana se encargó de dispensarle. No es difícil imaginar tampoco el impacto que este tipo de vivencias debió de causar en un alma infantil. La leyenda habla de un trance de Siddharta, todavía en la infancia, ocasionado por la visión del esfuerzo de unos bueyes y por la forma en que el arado abría la tierra. Convenientemente desprovista de elementos legendarios, la noticia puede contener un poso de verdad: la existencia de una criatura, que ha provocado, siquiera indirectamente, con su parto la muerte de la madre, a la que la contemplación del sufrimiento se le hace insoportable e incluso le provoca una reacción anormal.

Perteneciente a la casta de los *ksatriyas*, la educación de Siddharta posiblemente implicó un entrenamiento militar amplio que incluyera la lucha, el manejo de los carros y el uso de los caballos, pero, pese a todo, la

molicie debió de ser el factor determinante en su infancia y adolescencia. Dotado de una especial gracia física, su padre se ocupó de que no le faltaran ni ropas suaves ni un siervo que lo cubriera del sol con una sombrilla. Siddharta disfrutaba además de una residencia de invierno, otra de verano y otra para la estación de las lluvias. Se trataba de una vida muelle y, ciertamente, envidiable, pero no por eso garantizó la satisfacción vital ni mucho menos la felicidad del niño.

El matrimonio

A los dieciséis años, Siddharta recibió indicaciones de su padre, el rey Suddhodana, en el sentido de que debía contraer matrimonio. Las razones puede que fueran, en parte, políticas, como el deseo de forjar una alianza que restringiera los peligros que se cernían sobre la debilidad del reino o la necesidad de asegurar una sucesión. Pero no puede descartarse la posibilidad de que Suddhodana deseara también proporcionar a su hijo la sana alegría que se desprende de la vida de familia. Este último aspecto vendría demostrado por las descripciones que del Siddharta adolescente han llegado hasta nosotros. Ya a tan temprana edad se nos presenta como un muchacho taciturno y amante de la soledad que prefería recluirse a meditar en el bosque antes que hallarse cerca «de un montón de mujeres».

El matrimonio acabó celebrándose y la esposa elegida fue una joven llamada Yashodara. Hija de un noble shakya, la muchacha podría incluso haber sido prima de Siddharta. Las fuentes apenas contienen noticias históricas sobre ella. La razón, como veremos en su momento, quizá resida en el hecho de que fue una víctima real de la agonía espiritual de su marido y poco podía contribuir a la imagen mitificadora de éste que sus discípulos desearon posteriormente extender. Por otro lado, parece que nunca llegó a entender el abandono de que más tarde sería objeto junto con su hijito.

Siddharta y Yashodara vivieron juntos durante una docena de años. No tenemos datos acerca de lo que aconteció durante este período —salvo la ausencia de hijos—, pero todo hace pensar que la conducta de la esposa, que debió de ser impecable, no alivió las tensiones que atenazaban a su

esposo. Éste ya parecía sentir en aquella época la convicción de que el sufrimiento era omnipresente y de que el placer no resultaba sino algo efímero que sólo impedía, de manera momentánea, percatarse de esa realidad del dolor. Se trata de sentimientos un tanto peculiares en alguien que vivía de manera privilegiada y, vistos desde cierta perspectiva, el sentir y el comportamiento de Siddharta presentan paralelos con algunos procesos psicológicos que pueden derivar hacia lo morboso. En ellos hallamos una preocupación continua, una incapacidad para disfrutar del presente, una sensación perpetua de que lo bueno durará poco y sólo es preludio de lo malo, una insatisfacción que puede derivar hacia un sufrimiento perenne, etc. Como mínimo, debe reconocerse que Siddharta tenía un espíritu inquieto que empañaba cualquier posibilidad de felicidad sencilla que hubiera podido tener.

La leyenda ha situado en el origen de esta tensión psicológica los denominados «cuatro encuentros». Así, Siddharta habría descubierto, pese a las medidas tomadas por su padre para impedirlo, la existencia de la vejez, de la enfermedad, de la muerte y de los ascetas. Tales contactos con una realidad desconocida —y desagradable, amén de dolorosa— habrían precipitado su deseo de escapar de la realidad en la que vivía y, a la vez, hallar un sentido a la existencia. Parece altamente verosímil que la visión del deterioro humano, de la ausencia de salud, de la extinción física y de la búsqueda de una alternativa en el ascetismo pudieran pesar opresivamente sobre el espíritu de Siddharta; lo que resulta más discutible es que no llegara a plantearse ese tipo de problemas hasta alcanzar la madurez. Episodios como el ya citado del trance a la vista de unos bueyes, o el referente obligado a la muerte de su madre, hacen pensar que todas estas tensiones anidaban desde hacía tiempo en el corazón del joven príncipe. Quizá, pues, los citados encuentros no sean sino un resumen simbólico de todo un proceso en el que se enfrentó con circunstancias tan inquietantes como la ancianidad, la enfermedad y el fallecimiento, así como con la respuesta que a ellos pretendían dar los ascetas. La situación que, quizá, se prolongó durante años, sin embargo, iba a tener un desenlace casi inesperado.

La huida

A los doce años de matrimonio, Yashodara dio a Siddharta un hijo al que pusieron el nombre de Rahula. Para otra persona, menos atormentada por problemas personales, este acontecimiento hubiera podido ser sólo motivo de alegría y más si se considera la larga espera que había significado alcanzar la paternidad. Para Siddharta constituyó, sin embargo, un elemento que decidió su huida de la manera de vida que había llevado hasta entonces. Algunos autores budistas han querido salvaguardar la imagen del Buda señalando que, una vez que existía un heredero del trono, Siddharta podía libremente abandonar a los suyos e iniciar su búsqueda religiosa sin ningún tipo de ataduras ni limitaciones. El historiador no condicionado por la doctrina se pregunta más bien si esa decisión no se explica mejor por la presión añadida de ser padre. Así, lo que habría precipitado la huida de Siddharta habría sido la sensación no de no tener ya responsabilidades como príncipe sino más bien, como si se tratara de la gota que colma el vaso, la de no poder estar a la altura de las responsabilidades paternas. No tenemos forma de esclarecer este punto —aunque Yashodara, la esposa abandonada, lo contemplaría siempre de una forma profundamente negativa —, pero resulta obvio que la huida de Siddharta fue paralela en el tiempo a la circunstancia de la paternidad.

La fuga no pudo estar más teñida de clandestinidad. De noche, mientras todos dormían, sin avisar a nadie, el príncipe dejó atrás a su esposa y a su hijo, a su padre y al resto de sus familiares, a su pueblo y a sus presentes y futuras responsabilidades. Tras cruzar el territorio de los koliyas, con los que supuestamente había estado emparentada su madre, atravesó el río Anoma y allí, fuera del alcance de posibles perseguidores, tomó su espada y se cortó el cabello, inaugurando la práctica de la tonsura que posteriormente seguirían sus discípulos. A continuación hizo entrega a su criado Chandaka, que lo había acompañado, de todas las posesiones que llevaba consigo y le ordenó que regresara a Kapilavastu. Debía comunicar a su familia que no regresaría hasta que lograra su objetivo de hallar la verdad, algo que, en aquellos momentos, debía de ser equivalente tan sólo a conseguir la paz de espíritu.

Una vez solo, Siddharta se transformó en un *bhikku* (el que mendiga comida), siguiendo el modelo de otros tantos que vivían de la buena disposición ajena, y se encaminó hacia el sur, cruzando los estados de Malla y Vajji. Su deseo era alcanzar Rajagrha, la capital del reino de Magadha, situado a unos seiscientos kilómetros de Kapilavastu. Allí llegó finalmente siguiendo, al parecer, la ruta de los mercaderes.

4

De Siddharta a Buda

Los maestros[1]

La elección de Magadha como meta del viaje de Siddharta al parecer fue especialmente acertada. Esta ciudad no sólo representaba un importante centro de poder político y de expansión comercial, sino que además se había convertido por aquella época en un hervidero de escuelas espirituales. Al igual que el París de principios del siglo XX atraía a los jóvenes pintores o el Berlín de la década de los años veinte del mismo siglo constituía un foco de atención para los artistas contestatarios, Magadha debió de aparecer en la mente de Siddharta como un lugar donde podría encontrar lo que, de manera más o menos definida, estaba buscando.

Como se indicó en el capítulo segundo, la teología brahmánica se hallaba en aquella época inmersa en un proceso de franco declive. Sin embargo, el vacío dejado por ésta estaba siendo cubierto no sólo por la cosmovisión presente en las Upanishads sino también por otras distintas. Así, resultaba el caldo de cultivo idóneo para la aparición de nuevas doctrinas como fue el caso del jainismo y del budismo.

Al llegar a Magadha, el joven príncipe se encontró con la existencia de escuelas de pensamiento religioso dependientes de los seis maestros a los que los autores budistas suelen denominar «heréticos» o «no budistas». Se trataba de Makjali Gosala, Purana Kassapa, Ajita Kesakambala, Pakudha Kaccayana, Sañjaya Velatthiputta y Nigantha Nataputta, también conocido como Mahavira, el fundador del jainismo. No podemos detenernos a exponer minuciosamente la enseñanza de estos maestros, pero sí debe hacerse hincapié en el hecho de que, al menos en algunos casos, ésta se hallaba teñida por un claro materialismo.

Sañjaya Velatthiputta sostenía una especie de nihilismo, en virtud del cual negaba el principio eterno del universo al que se hace referencia en las Upanishads. Por su parte, Ajita Kesakambala profesaba la creencia en un universo formado por tierra, agua, fuego y aire. Compuesto el mundo sólo de elementos materiales, lo mismo sucedía con el ser humano. En el momento de la muerte, el cuerpo se deshacía y nada quedaba. Por lo tanto, y dado su destino, carecía de importancia si el hombre actuaba bien o mal mientras vivía. Puede parecer que su visión era cínica, pero, de manera bien significativa, Pablo de Tarso también afirmaba que si no había resurrección y otra vida después de ésta, lo único que le quedaba al ser humano era comer y beber antes de encontrarse con la muerte (I Corintios 15, 32-4).

A una conclusión similar llegaba Purana Kassapa. Éste negaba la ley del *karman* (karma) e insistía en que todos los fenómenos carecen de sentido. Semejante nihilismo le impulsaba a negar cualquier tipo de ética. Tanto Makjali Gosala como Pakudha Kaccayana parecían distanciarse del materialismo ya señalado. El primero aceptaba la creencia en la reencarnación de forma muy similar a la expuesta en las Upanishads, si bien parece haber acentuado el elemento fatalista. De acuerdo con esta perspectiva, las acciones del ser humano, poco, si es que algo, pueden influir en el curso de los hechos. En cuanto a Kaccayana, creía en la existencia, al lado de los elementos materiales, de otros espirituales. Éste era el caso del placer y del sufrimiento. Sostenía asimismo que el alma era inmortal y de naturaleza inmutable, y que el ser humano podía lograr paz y equilibrio.

Hasta donde sabemos, la enseñanza de ninguno de estos personajes resultó lo suficientemente sugestiva como para que el joven Siddharta se sintiera impulsado a seguirla. No obstante, las fuentes nos permiten suponer que los conoció y que, posteriormente, procuró mantenerse distanciado, evitando que se le pudiera identificar, erróneamente, con alguno de ellos. La vía por la que optaría en estos primeros momentos Siddharta iba a ser muy diferente.

Alara Kalama y Uddaka Ramaputta[2]

Como acaba de indicarse al hacer referencia a los legendarios «cuatro encuentros», el último había estado relacionado con un asceta. Es muy posible, como ya indicamos en su momento, que la leyenda cuente con un poso de verdad, y por ello entra dentro de lo razonable que Siddharta sintiera desde tiempo atrás la tentación de abrazar este tipo de vida, una existencia además que contrastaba claramente con la que había llevado como príncipe.

Según la leyenda, al llegar Siddharta a Rajagrha, la capital de Magadha, fue observado, mientras pedía limosna, por el rey Bimbisara, quien, sorprendido por la nobleza de su aspecto, decidió entablar conversación con él. Tras averiguar que Siddharta moraba en la falda del monte Pandava, fue a visitarlo a este lugar y le ofreció el mando de su ejército. El relato, pese al ropaje legendario, puede que cuente con un sustrato histórico. Cabe la posibilidad de que Bimbisara llegase a averiguar la identidad del joven príncipe y que estableciera contacto con él quizá con la esperanza de derribar al rey Suddhodana con su ayuda. De haber sido este el caso y de haber aceptado la propuesta Siddharta, habría dispuesto anticipadamente de un trono y Bimbisara, de un rey sumiso y agradecido como vasallo. En cualquier caso, si ésa fue su pretensión al acercarse a Siddharta, no debió de tardar en sentirse defraudado. El joven príncipe, de acuerdo con las fuentes, informó a Bimbisara de que no tenía ningún tipo de ambiciones políticas y que incluso había abandonado a su familia para encontrar la verdad. Seguramente, decepcionado en términos políticos, al monarca sólo le quedó la opción de desearle buena suerte en su empeño y de rogarle, quizá más por cortesía que por genuino interés, que volviera a visitarlo, si conseguía alcanzar la meta que se había propuesto.

Por esas fechas, Siddharta escogió como maestros espirituales a dos ermitaños llamados Alara Kalama y Uddaka Ramaputta. Carecemos de datos que nos permitan saber a ciencia cierta por qué el joven optó por seguir a estos ascetas en concreto. No obstante, cabe la posibilidad de que en su decisión pesara especialmente el hecho de que ambos practicaban técnicas de meditación relacionadas con el yoga. De Alara Kalama se afirmaba que, gracias a la metodología, había alcanzado «el lugar en el que nada existe», y de Uddaka Ramaputta se decía que había llegado al «lugar

donde no hay ni pensamiento ni no-pensamiento». Según el sutra conocido como Madhyamagama, Kalama, cuya morada estaba ubicada, según algunas fuentes, en Vaishali, una ciudad pequeña cerca del reino de Magadha, y según otras, en los montes Vindhya, parece que no tardó en contemplar cómo su discípulo Siddharta alcanzaba «el lugar en el que nada existe». Tan sorprendido quedó el maestro de las dotes del príncipe que le ofreció colaborar con él en la tarea de educar a otros. Siddharta, sin embargo, rechazó el ofrecimiento porque aquel camino sólo llevaba al ámbito en que «nada existe», pero a ningún otro lugar.

El antiguo príncipe recurrió entonces a Uddaka Ramaputta. Éste, que habitaba en las cercanías de Rajagrha, contaba con un número de alumnos que superaba los setecientos. Pese a su fama, el hecho de que su conocimiento se hubiera detenido en la forma de llegar al «lugar donde no hay ni pensamiento ni no-pensamiento» provocó a la postre el abandono de Siddharta. Aquella metodología, al igual que la enseñada por Kalama, le pareció insuficiente para calmar sus inquietudes espirituales, aunque, como tendremos ocasión de ver en la tercera parte, es muy posible que no la rechazara del todo.

El camino de la ascesis solitaria[3]

La desilusión que en Siddharta provocaron los maestros llevó finalmente al antiguo príncipe a intentar emprender a solas la vía de la ascesis. El lugar escogido para tal fin, la aldea de Sena en Uruvela, es descrita en alguna de las fuentes en términos semi-paradisíacos. De ella se nos dice que era un paraje delicioso, que la tierra era rica y bien regada, que estaba llena de praderas y dotada de espléndidos árboles. Sabemos igualmente que abundaban las orillas fluviales en aquella zona y que en ellas era fácil encontrar lugares donde practicar abluciones rituales.

Así, Siddharta se adentró por el camino de las mortificaciones durante un período que las fuentes permiten calcular entre los seis y los diez años. En aquella senda lo acompañaron cinco personas[4] que compartieron las esforzadas rutas del autocastigo. Conocemos, siquiera someramente, en qué

consistían estas prácticas y, vistas desde una perspectiva occidental, debe decirse que no dejan de resultar sobrecogedoras. A veces se trataba de interrumpir la respiración a través de la nariz y de la boca. Supuestamente el dominio de tan difícil ejercicio implicaba, en un determinado momento, la absorción del aire a través de los oídos, pero no sin que éstos experimentaran un insoportable dolor. Aún más terrible podían llegar a ser los sucesivos avances en la suspensión de la respiración. Otras veces, el asceta se entregaba a un ayuno de características especialmente rigurosas que en ocasiones podía desembocar en la muerte. Asimismo podía intentar controlar su mente de manera total.

Siddharta debió de entregarse con especial dedicación a estos ejercicios de superación espiritual que muchos podían interpretar como una verdadera autotortura. De hecho, las fuentes nos lo presentan recordando años después el espectáculo de sus ojos hundidos y de sus costillas sobresalientes como las vigas del tejado de una casa vieja. Parece que en el curso de estos ejercicios Siddharta estuvo a punto de morir y que, como señalaría con posterioridad a sus discípulos, llegó a arrostrar sacrificios que nadie había soportado con anterioridad. Sin duda, este último extremo no es cierto —pensemos en algunos jainistas que llegaron a morir en el curso de un ayuno— pero nos permite acercarnos a comprender lo dramático de la experiencia sufrida y el rechazo que, con posterioridad, manifestaría hacia este tipo de prácticas.

Aquella decisión de abandonar el ascetismo provocó de manera inmediata la repulsa de las personas más cercanas a Siddharta, los cinco ascetas que lo habían acompañado en el curso de las prácticas.[5] De forma unánime lo acusaron de haber desertado de su senda espiritual para ir en pos de la sensualidad y lo abandonaron dejando de manifiesto su desagrado. Su reacción no estaba desprovista de cierta lógica. Que una persona que había remontado las experiencias de maestros como Kalama y Ramaputta, y que se había sumergido durante años en el ascetismo más extremo, pudiera abandonarlo sólo podía interpretarse, desde su punto de vista, como un transfuguismo intolerable, porque la persona que lo abrazaba no era alguien que acababa de iniciar un camino sino que, al menos en teoría, ya había avanzado considerablemente en el mismo. Para Siddharta, sin embargo,

comenzaba una nueva fase de su vida, aún más decisiva que la que había dado inicio con el abandono de su familia unos años antes.

La iluminación[6]

Hasta qué punto estaba Siddharta dispuesto a correr un tupido velo sobre lo acontecido en los años anteriores lo pone de manifiesto el primero de los actos ejecutados por él tras abandonar el ascetismo. De manera no sólo práctica sino profundamente simbólica, se bañó en el río Nairanjana desprendiéndose así de toda la suciedad acumulada en la época anterior de su vida. La práctica del baño ritual sigue siendo común en la India aún hoy en día. Para el otrora asceta debió de significar, muy posiblemente, que había terminado una parte de su vida y daba comienzo otra bien distinta.

Inmediatamente después, también con un gesto profundamente simbólico, Siddharta se confeccionó una vestimenta con un trozo de tela que envolvía el cadáver de una muchacha y, a continuación, rompió el ayuno, al aceptar un tazón de arroz con leche y miel de manos de una mujer que vivía en una aldea llamada Sujata. Consumido este dulce alimento, Siddharta emprendió camino hacia la ciudad de Gaya, en Uruvela, cerca de la aldea de Sena. Caía ya la tarde, cuando el viajero decidió descansar meditando por unos instantes a la sombra de un árbol pipal. Se había sentado, según la tradición, en una esterilla tejida con hierba munja que le había obsequiado un campesino de la zona. Absorto posiblemente en lo intenso —y apresurado— de sus últimas horas, iba a producirse entonces el momento culminante de la búsqueda de todos los años anteriores, la experiencia que comúnmente suele denominarse con el término de «iluminación».

La leyenda, como tendremos ocasión de ver, haría preceder este episodio del combate entre Siddharta y el demonio Mara.[7] Hoy en día, incluso algunos autores budistas prefieren interpretar todo como una descripción de la tremenda tensión que se daba cita en el corazón del viajero.[8] Lo cierto es que, tras padecer una profunda sensación de lucha y opresión, Siddharta sintió que había obtenido la iluminación. Todo había

sucedido durante una noche de luna llena de Vaishaja. Esa circunstancia —la luna llena de Vaishaja tiene lugar entre abril y mayo según el calendario solar— ha motivado que en la India se date el suceso el día ocho de abril.[9]

Como es obvio, resulta especialmente difícil el intento de desentrañar y perfilar la experiencia sufrida por Siddharta aquella noche, cuando el alba despuntaba. Una interpretación psicológica intentaría sobre todo hacer hincapié en el cúmulo de experiencias continuas y temporalmente tan apretadas que habían recaído sobre el príncipe. De la noche a la mañana, años de ayuno y ascetismo, de desnudez y sacrificios, de suciedad y paralización, habían desaparecido para dar paso a las sensaciones placenteras y gratificantes del agua sobre la piel, de la limpieza física, del placer de la comida dulce y suave, de la emoción de vestirse, del impulso del que vuelve a lanzarse al camino invadido por la frescura de su libertad. Sentado a la sombra de un frondoso árbol, con la noche cerniéndose sobre él, Siddharta padeció de nuevo un torbellino de sensaciones, seguramente arrastradas a la superficie como evocación de las recientes experiencias. Puede ser que entonces ideas arraigadas quizá incluso desde la infancia en el subconsciente afloraran y provocaran en el sujeto la convicción de ver con claridad por vez primera. Lo que denominamos la iluminación habría sido así el último eslabón de una ininterrumpida cadena de poderosas sensaciones de todo tipo.

Otra interpretación posible consistiría en trazar paralelos entre lo pasado por Siddharta y experiencias como la sufrida por Arthur Koestler en España mientras esperaba ser fusilado por un pelotón de ejecución franquista y descubrió la realidad de lo trascendente; o incluso la que impulsó a Beethoven a componer su *Pastoral* tras dar un paseo por el campo, o la que, en un momento concreto, formó en la mente de Kierkegaard todo el entramado de su filosofía existencialista. Siddharta, desde este punto de vista, habría experimentado una sensación inefable que él habría considerado como el encuentro con la luz, como la clave de comprensión, como el hallazgo de la verdad en pos de cuyo descubrimiento tanto se había afanado durante años.

Estas dos posibilidades no agotan, en absoluto, las interpretaciones probables. Para muchos, la vivencia de Siddharta no habría sido sino el

resultado de la puesta en marcha de técnicas de meditación que esta vez sí produjeron el resultado apetecido. Para no menos, se trataría sólo de un fenómeno aberrante, propio de un espíritu desequilibrado, una de cuyas muestras enfermizas sería el relato del enfrentamiento con el demonio Mara. Para otros, en fin, no pasaría de ser una vana ilusión desmentida con posterioridad por la vida del propio Siddharta. Sea como fuere, lo cierto es que éste contaba a la sazón entre treinta y treinta y cinco años y a partir de ese momento se dedicaría, hasta que llegara la hora de su muerte, a predicar el mensaje descubierto en aquella noche de luna llena.

5

Los años de expansión (I)

Después de la iluminación

La experiencia conocida como la iluminación debió de resultar extraordinariamente gratificante para Siddharta. En Mahavagga 1, 7-9 se narra cómo Upaka, un miembro de la secta de los ascetas desnudos, se cruzó con él y al ver su aspecto sereno, limpio y claro, quiso saber en nombre de quién se había retirado del mundo, quién era su maestro y de quién procedía la doctrina que profesaba. La respuesta que, según esta fuente, dio Siddharta a su interlocutor no podía dejar de manifiesto un mayor sentimiento de satisfacción:

> Yo he vencido a todos los enemigos, yo soy sapientísimo, yo estoy libre de toda clase de manchas, yo he abandonado todo y he logrado la libertad al aniquilar el deseo. Tras alcanzar yo solo el conocimiento, ¿a quién tendría que llamar maestro? No tengo maestro. Nadie es igual a mí. En el mundo de los hombres y de los dioses no hay nadie que me iguale. Soy el Santo en este mundo, soy el maestro máximo, soy el Sambuddha absoluto. He alcanzado la frialdad y he obtenido el Nirvana. Voy a la ciudad de Benarés (Kasis) a fundar el Reino de la Verdad…[1]

El acceso de entusiasmo, nuevamente según la fuente citada, no llegó sin embargo a convencer a Upaka. Éste se limitó a decir que quizá fuera como Siddharta —ahora ya Buda, el iluminado—, relataba. Pero a continuación sacudió la cabeza, continuó la marcha por un camino distinto y desapareció de su vista.

Parece también establecido, si hemos de hacer caso a lo contenido en algunas fuentes,[2] que Siddharta, ya elevado a la categoría de Buda, tuvo por aquél sus dudas en cuanto a la oportunidad de predicar su doctrina:

> Si he de predicar la doctrina para que los demás no comprendan nada, yo obtendría de ello

> hartazón y esfuerzo… Mientras reflexionaba de esta manera, mi corazón se sentía inclinado a seguir tranquilo y no predicar mi doctrina. Pero la mente de Brahma Sahampati advirtió los pensamientos que poblaban mi mente y pensó, el mundo está perdido, totalmente perdido mientras el que encontró la verdad tenga la resolución de no predicar su doctrina… Brahma Sahampati desapareció del mundo de Brahma y apareció ante mí. Llegó ante mí con su hombro derecho desnudo, y con sus manos unidas y extendidas hacia mí en señal de veneración, dijo:
>
> «Sea grato al Señor, sea grato al Bienaventurado predicar su doctrina».

Hasta qué punto este relato recoge una vivencia experimentada por Buda es algo que resulta sumamente difícil de establecer, aunque para aquellos partidarios de interpretar toda la experiencia de la iluminación como un fenómeno aberrante no resulta difícil encajar este episodio en el conjunto. Quizá sea más fácil aceptar que, como ya hemos visto en otros casos, aquí nos encontramos con el desarrollo legendario de una experiencia real. En este caso, el poso histórico vendría constituido por las vacilaciones de Siddharta en cuanto a la pertinencia de revelar a otros una doctrina que a él le había liberado de angustias y tensiones, pero que no era claro si sería aceptada con igual entusiasmo por otras personas. De esa disyuntiva salió Siddharta, según propia confesión, mediante un respaldo sobrenatural. Sin embargo, antes de mencionar la solución que Buda dio a ese dilema, vamos a referirnos, siquiera brevemente, al contenido de esa iluminación.

El contenido de la iluminación

Aunque el entramado de la enseñanza de Buda es el objeto específico de la tercera parte de esta obra, resulta imposible continuar el relato de la vida de Siddharta sin una referencia mínima al contenido concreto de la experiencia que ha dado en llamarse la «iluminación». Las fuentes se refieren repetidamente a la misma con el término sánscrito *anuttara-samyak-sambodhi*, que podría traducirse aproximadamente por «sabiduría perfecta e insuperable». De acuerdo con dichas fuentes, Siddharta pasó en primer lugar por los cuatro estadios o grados de *dhyana* o meditación intensa, en virtud de los cuales se desasió de los sentidos y las pasiones y se situó más allá de toda sensación. En el curso de las diversas partes de la noche, captó el mecanismo de las leyes del karma, experimentó una visión de sus vidas

anteriores y, finalmente, aprehendió la verdad última, transformándose así en el Buda o iluminado.

Las fuentes no establecen con suficiente claridad lo que debe entenderse por verdad última, aunque se tiende a pensar que ésta iba referida a la denominada ley de la causalidad o a las «cuatro nobles verdades», aspectos a los que se hará referencia más adelante. Ahora cabe señalar que el núcleo doctrinal de aquella experiencia decisiva consistió muy posiblemente en la conciencia de que nada existe independientemente de otro y de que tampoco existe un yo o personalidad individual. De hecho, el yo, la persona, el individuo, es algo de tan escasa consistencia como la que caracteriza a un sueño.

El no alcanzar a comprender estas cuestiones, la ignorancia, en suma, tiene como resultado directo que el ser humano se vea prisionero del deseo y, precisamente por ello, del sufrimiento. De esta forma se perpetúa además la ininterrumpida serie de las reencarnaciones porque el deseo crea un apego que obliga a pasar por una reencarnación tras otra en una extenuante sucesión de existencias. Por eso, sólo aquel que consigue librarse del deseo logrará seccionar el apego que provoca nuevos renaceres y así conseguirá emanciparse del sufrimiento. Asimismo, obtenida la iluminación mediante una propedéutica adecuada, no volviendo a incurrir en nuevas reencarnaciones, entrará en el Nirvana. En el seno de éste no hay ni deseo ni sufrimiento, ni ansia ni inquietud. Se trata, por lo tanto, de haber alcanzado la disolución, la extinción absoluta. Se llega así a la liberación total, contrapuesta radicalmente al encadenamiento, al deseo y al sufrimiento que caracteriza las sucesivas vidas. Este mensaje, reducido aquí a su mínima esencia, fue el que Siddharta, convencido de ser el Buda, comenzó inmediatamente a predicar bajo el nombre de *dharma* o ley, un término más que adecuado porque pretendía mostrar la base sobre la que se sustentaba todo el cosmos.

LOS PRIMEROS DISCÍPULOS[3]

El Mahavagga contiene la historia de la primera comunidad budista

(samgha).[4] Afirmado, tras una serie de experiencias que la leyenda relaciona con los dioses Mara y Brahma, en su propósito de difundir su doctrina, parece ser que Buda intentó volver a entablar contacto con sus primitivos maestros, Kalama y Ramaputta. El intento se produjo aproximadamente un mes después de la iluminación, pero resultó vano ya que aquéllos habían fallecido mientras Siddharta se hallaba entregado a la práctica del ascetismo.

Buda resolvió entonces ir en busca de sus antiguos cinco compañeros de ascesis para comunicarles su mensaje. Éstos se habían trasladado mientras tanto a la ciudad de Benarés, en el reino de Kashi, y hacia allí se dirigió el príncipe iluminado,[5] aunque desconocemos la forma en que averiguó su paradero. El encuentro tuvo lugar en el denominado «parque de las gacelas», posiblemente un enclave de retiro para personas entregadas de manera especial a la religión. Las fuentes permiten entrever que aquel primer contacto distó mucho de ser afable. Por un lado, los cinco ascetas mantenían en la memoria lo que consideraban una traición de Siddharta; por otro, éste los trató con una altanería considerable instándoles a escuchar sus enseñanzas como *tathagata* (perfecto iluminado) que era. Con todo, aunque no logró convencerlos de sus pretensiones, sí consiguió que reanudaran su vida comunitaria. Aquel contacto cotidiano se revelaría, a medio plazo, fructífero. Así, uno de los cinco, el llamado Kaundanna, acabó convencido por la doctrina de Siddharta —un fenómeno que se denomina en las fuentes «captación del ojo del *dharma*»— y se convirtió en el primer discípulo del autoproclamado Buda. Acababa de nacer el Orden monástico budista, conocido como *samgha* (o *sangha*).

La nueva doctrina no iba a limitar su radio de acción, sin embargo, a aquellos que tenían inquietudes ascéticas, sino que alcanzaría también a personas pertenecientes a la clase de los mercaderes. Un caso paradigmático, al respecto, fue la conversión de Yasa. Hijo de un próspero comerciante, el joven Yasa había sufrido, a semejanza de Siddharta, la terrible sensación de vaciedad que deriva de la existencia cotidiana. También como él, huyó una noche de su casa. Según la tradición, se hallaba sollozando en el parque de las gacelas cuando Buda se le acercó y le anunció que ni la miseria ni la desgracia existían. Después pasó a mostrarle

la manera en que podía escapar del insoportable ciclo de las reencarnaciones. La empatía manifestada por Buda, el paralelismo de las vidas y lo sugestivo de la nueva doctrina debieron de hacer mella en el muchacho porque decidió seguir a Buda, con lo que se inició un proceso de conversión que terminaría por incluir a sus padres, a su esposa y a cincuenta y cuatro amigos.

Aquel éxito repentino —y quizá inesperado— tuvo una trascendencia decisiva para la expansión del *dharma* budista. Siddharta decidió iniciar un ministerio itinerante que tendría como primera meta Uruvela y, al mismo tiempo, ordenó a sus discípulos que, de uno en uno, se dirigieran a diversas regiones anunciando la doctrina. El período de predicación en Uruvela se revelaría preñado de resultados positivos para Siddharta. Según la tradición, ya durante el viaje se produjo la conversión de un grupo formado por unos sesenta jóvenes. Una vez llegado al enclave, Siddharta buscó directamente la captación de adeptos entre los fieles del brahmanismo. Tal objetivo parece lógico si tenemos en cuenta que éste se hallaba en un período crítico, como ya se ha señalado, y que incluso su posición frente a las autoridades civiles era en no pocas ocasiones muy incómoda.

Fue entonces cuando Siddharta decidió predicar su mensaje a los tres hermanos Kashyapa: Uruvela, Nadi y Gaya. Todos ellos dirigían grupos de quinientos, trescientos y doscientos adeptos, respectivamente. Aunque en un momento inicial dio la impresión de que mantendrían su apego a la doctrina tradicional, finalmente Uruvela acudió a Siddharta con el propósito de que lo recibiera como discípulo. Aquella acción sin duda hubiera contado con repercusiones a medio plazo, pero Buda comprendió que ya en aquellos momentos podía ser un canal adecuado para captar de un solo golpe centenares de discípulos. Posiblemente guiado por ese análisis de la situación, sugirió a Uruvela que compartiera su hallazgo espiritual con su medio millar de discípulos. Según la tradición, los antiguos adeptos de Uruvela siguieron en masa los pasos de su maestro, tonsurándose la cabeza y desprendiéndose de los utensilios destinados al sacrificio. Aquel paso masivo a las filas de la nueva doctrina tuvo un efecto multiplicador. Los otros dos hermanos Kashyapa aceptaron asimismo la enseñanza de Siddharta y junto a ellos sus adeptos. De esta manera, en un período muy

escaso de tiempo y partiendo de la nada, Buda había conseguido reunir a su alrededor un movimiento de dimensiones importantes, pero sobre todo dotado de un potencial para obtener un relevante eco social.

Es muy posible que estas razones pesaran decisivamente en el ánimo de Bimbisara, el rey de Magadha, a la hora de abrazar la enseñanza de Buda. Hasta aquel entonces, el único segmento de la población que no se mostraba totalmente sumiso a su autoridad en su reino eran los brahmanes. Tras lograr que lo siguieran un millar de adeptos que procedían directamente de las filas de los brahmanes, Siddharta se encaminó a Rajagrha y se estableció en un parque de las afueras. La noticia de la conversión de Uruvela Kashyapa impresionó profundamente al rey Bimbisara, quien, a partir de ese momento, pidió ser instruido en la nueva doctrina, para, casi de inmediato, unirse a ella. Con tal acto se iniciaba un maridaje entre el budismo y los poderes políticos que ha persistido hasta nuestros días y que ha proporcionado beneficios a ambas partes. La insatisfacción, la desazón, la amargura de carácter personal no pocas veces han terminado por transformarse en instrumentos de inestabilidad social si son convenientemente encauzadas. En un sentido contrario, unos súbditos tranquilos y carentes de ambiciones no son susceptibles de entregarse a motines, algaradas o revoluciones. En este sentido, Bimbisara debió de ser consciente de que la nueva fe con su insistencia en la eliminación del deseo podía tener unos deseables resultados de estabilización en el reino. Por eso la nueva doctrina contaba con un apoyo que podríamos denominar institucional ya que, gracias a ella, el rey dispondría de la posibilidad de eliminar, siquiera indirectamente, la influencia de los brahmanes. Por su parte, Siddharta tuvo que captar la enorme importancia que tendría para su doctrina el poder irradiar su proselitismo desde el mismo palacio real. Sin embargo, no todas las conversiones pueden explicarse de esa manera. Para muchos, Buda predicaba una doctrina muy atractiva. Por un lado, ofrecía la liberación del samsara; pero, por otro, lo hacía rehuyendo la existencia de un segmento sacerdotal, los ejercicios ascéticos rigurosos y el sistema de castas. En no escasa medida, Siddharta se colocaba en una situación de «vía media» respecto al hinduismo semejante a la que pretende tener el anglicanismo entre la Iglesia católica y la Reforma. Buda conservaba lo que

consideraba esencial en el hinduismo, pero, a la vez, lo despojaba de aquello que, a su juicio, lo contaminaba y, por añadidura, mostraba un camino más seguro y humano para alcanzar la liberación final. En ese sentido, no puede sorprender que su predicación resultara enormemente sugestiva para muchos sin excluir a aquellos que habían estado más profundamente encardinados en el sistema religioso existente.

Los primeros resultados se produjeron precisamente de acuerdo con lo esperado. Dos brahmanes, llamados Shariputra y Maudgalyayana, seguidores de un nihilista conocido como Sanjaya, comenzaron a interesarse en la doctrina de Siddharta tras encontrarse casualmente el primero de ellos con Assaji, un monje budista. La predicación que éste les dirigió quedó limitada al hecho de señalarles que todo procedía de una causa, y que el *tathagata* había explicado esa causa, así como la manera en que las cosas dejan de ser. Más que por el mensaje en sí, las fuentes llevan a pensar que Shariputra se sintió impresionado por el entusiasmo del adepto budista. Es muy posible que así fuera ya que las conversiones religiosas o políticas no pocas veces proceden más del ardor con que se comunica la doctrina que del análisis frío a que se la somete. Fuera como fuese, lo cierto es que Shariputra comunicó a su amigo Maudgalyayana su experiencia y, finalmente, ambos optaron por seguir a Siddharta. No lo harían solos. Convencidos de la bondad de la nueva doctrina, comenzaron a predicar a sus antiguos condiscípulos con la finalidad de captarlos para la misma. El final resultó ser el apetecido ya que, según las fuentes, la secta entera decidió seguir al Buda. El ardor —y los resultados— debía de resultar tan impresionante que el propio Siddharta manifestó su personal satisfacción y predijo que aquellos hombres se situarían entre los primeros de sus discípulos.

Ciertamente, la influencia del nuevo movimiento no se centró sólo en la captación de antiguos brahmanes, discípulos de nihilistas o incluso ascetas como fue el caso de Mahakashyapa. Siddharta tuvo la habilidad —a diferencia de otros maestros de su tiempo— de no olvidarse de un segmento laico de la población que podía resultar de importancia esencial en una época de expansión del comercio. Resultado de esta visión amplia fue la conversión de personajes como un acaudalado mercader de Shravasti

(Savatthi), la capital del reino de Koshala, conocido como Sudatta. Este episodio no habría encajado realmente —resulta imposible negarlo— en el mensaje de Buda relacionado con la supresión del deseo. De hecho, el comerciante al parecer siguió desempeñando sus actividades como hasta entonces. Sin embargo, esa flexibilidad de Buda, que sería mantenida por sus discípulos de los siglos siguientes, resultó de una especial importancia para el crecimiento ulterior del movimiento. No sólo éste recibió donaciones de Sudatta como un parque y un monasterio (el de Jevatana) en Shravasti, sino que además estrechó sus relaciones con la cada vez más poderosa clase de los mercaderes, sentando las bases para la predicación en el otro gran reino del área, el de Koshala.

De esta manera, en un tiempo muy breve, Siddharta había establecido un conjunto de pilares sobre los que iría construyendo el armazón social de la nueva doctrina. En primer lugar, se halla el ataque frontal contra las otras fes y, en especial, las que ya sufrían tensiones con el poder político como eran los brahmanes aunque intentando mantener aspectos esenciales como la creencia en las reencarnaciones. En segundo lugar, se encontraba con un innegable respaldo de la monarquía, que, efectivamente, sólo podía contemplar con agrado el retroceso brahmánico y el avance de una enseñanza que, por su búsqueda de la extinción del deseo, constituía un poderoso estabilizador social. A esto se añadía una innegable flexibilidad ética en relación con estamentos de creciente influencia como era la clase de los comerciantes. Por último, se sumaba a todos los anteriores la búsqueda continua de nuevas plataformas de expansión, relacionadas generalmente con centros de poder. En buena medida puede decirse que toda la expansión que experimentó la nueva religión durante los años siguientes se hallaba *in nuce* en aquellos inteligentes pasos planeados durante este período de la vida de Siddharta. Ahora podía permitirse regresar a su antiguo hogar.

6

Los años de expansión (II)[1]

El reencuentro con los shakyas

El hombre que años atrás había abandonado de manera fugitiva la tierra de los shakyas había experimentado con el paso del tiempo cambios profundos en su vida. Hacía tiempo que ya no era el joven presa de tensiones, para el que el matrimonio constituía una pesada carga, y que prefería retirarse a la soledad de un bosque en vez de escuchar la voz de las mujeres. También había dejado de ser el príncipe sobre el que debían recaer los onerosos deberes del gobierno y el padre que debería desvelarse por un hijo recién nacido. Ahora regresaba al antiguo hogar, pero transformado en el Iluminado, el Buda, el guía espiritual de millares de personas entre las que se incluía el poderoso rey Bimbisara. No era, ciertamente, un fracasado. Con todo, los primeros contactos con su antiguo medio debieron de resultar muy tensos. Su antigua esposa, Yashodara, se negó rotundamente a verlo e incluso se apresuró a enviarle al hijo común de ambos, Rahula, para reclamarle su parte de la herencia. Siddharta no debió de sentirse impresionado por el comportamiento de la esposa a la que había abandonado años atrás. Por el contrario, su conducta rebosaba coherencia. Así, se limitó a responder que la herencia del Buda era patrimonio común de todos y, a continuación, dispuso que Rahula ingresara como novicio en un monasterio budista. Seguramente, Siddharta estimaba que el resto de los shakyas debió considerar que resultaba muy difícil compaginar la idea de una supuesta iluminación con aquel distanciamiento no sólo pasado, sino también presente, que manifestaba Siddharta hacia la familia.

Es posible que el viaje de Siddharta se hubiera sellado con un fracaso de no haberse producido la conversión de su padre, el rey Suddhodana, a la

nueva religión. Como veremos en el último capítulo de esta parte, la leyenda adornaría este hecho con un lenguaje cargado de expresiones de carácter mágico, pero es muy posible que las razones para ese cambio espiritual resultaran más naturales. La edad avanzada, la coherencia del mensaje, el ejemplo del hijo que finalmente ha regresado a casa pudieron muy bien ser las razones que inclinaron el ánimo del rey para abrazar la doctrina predicada por el Buda.

En cuanto a Nanda, un hermanastro de Siddharta, aunque converso por aquel entonces, parece ser que nunca llegó a aceptar del todo el mensaje budista. Impresionado por algunos recursos dialécticos del Buda como una exposición referida a una mona tuerta o la comparación que realizó entre las celestiales y bellísimas apsaras y su propia esposa, al parecer se entregó más por impulso que por convicción a la nueva doctrina. Las fuentes incluso permiten pensar que fue víctima de presiones palaciegas para que abandonara la corona —que iba a ceñirse en aquellos días— e ingresara en una orden monástica budista. Así fue, y en los años posteriores, según el testimonio de la tradición, sufrió una perpetua añoranza de la vida que había llevado antes de su conversión. De hecho, se le acusa de que su sometimiento a las enseñanzas de su hermano se debía sólo al ansia de poder gozar un día del amor de las apsaras. Analizado con cierta perspectiva todo el episodio, no hay margen para la duda de que la aparición de Siddharta en Kapilavastu tronchó lamentablemente la vida de Nanda, catapultándolo hacia una existencia que lamentaría continuamente y desarraigándolo de otra que evocaría con deseo hasta el fin de sus días.

En el reino de Koshala

Los frutos de su predicación en el solar originario —a pesar de elementos tan profundamente sentimentales como la conversión de su padre— no fueron muy destacados. Sin embargo, aquel magro resultado no parece que hiciera mella en el propósito de Siddharta ni que lo desanimara en relación con las posibilidades de expandir su doctrina desde el reino de Koshala. De hecho, Buda se dirigió a Shravasti, la capital de este enclave, de la que se

afirma en las fuentes que contaba con trescientos mil habitantes. Al parecer, Siddharta no partía de cero en esta nueva fase de su predicación. Sabemos que ya contaba con algún adepto en la ciudad, como el mencionado mercader Sudatta, y existe la posibilidad de que alguno de sus discípulos itinerantes hubiera alcanzado ese territorio poco antes para prepararle el camino.

Una vez más, los principales adversarios de Siddharta resultaron ser los miembros de la casta de los brahmanes. Posiblemente para esas fechas habían captado el enorme peligro potencial que significaba para ellos la nueva doctrina. Como sucedería en la cristiandad del siglo XVI con el clero católico, la predicación de una reforma espiritual convertía en inútil a toda una clase sacerdotal. Si la salvación podía alcanzarse sin el apoyo de una casta de sacerdotes, ¿cual era la utilidad de éstos? Por añadidura, a los brahmanes no se les escapaba que tal rivalidad podía ser aprovechada por los monarcas para descargar contundentes golpes sobre ellos. Precisamente por esto, desde el principio parece que intentaron desacreditar al personaje que se autoproclamaba Buda. Así, echaron mano del recurso de acusar a Siddharta de libertinaje sexual. El episodio cuenta con paralelos en otros períodos históricos y en el caso concreto de Buda se produjo entonces el episodio de cierta cortesana llamada Sinca que anunció que estaba encinta y que el padre de su hijo no era otro que Siddharta. El descubrimiento de la superchería —las fuentes señalan que la verdad quedó de manifiesto al comprobarse que lo que la mujer llevaba bajo la ropa era un cojín— no amilanó a los enemigos de Buda que incluso llegaron a asesinar a otra cortesana, una tal Sundari, haciendo correr el rumor de que el crimen lo habían perpetrado monjes budistas que ansiaban ocultar los pecados de su maestro.

Finalmente, aquellas maniobras conspiratorias encaminadas a empañar la imagen de Buda concluyeron en el fracaso. Pasenadi, el rey de Koshala, convocó una disputa pública entre diversos maestros, incluyendo a Siddharta y a Mahavira, el fundador del jainismo. Aunque la leyenda posterior ha adornado profusamente este episodio —se dirá que Buda fue escoltado, por ejemplo, por los dioses Indra y Brahma—, es muy probable que el mismo se haga eco de un hecho histórico. Desde luego es cierto que

el rey Pasenadi abrazó la enseñanza de Siddharta y, presumiblemente, tal circunstancia desempeñó un papel relevante en el éxito de la predicación en el reino de Koshala.

La tradición relaciona precisamente con la ciudad de Shravasti la conversión de algunos de los discípulos más famosos de Buda, como el brahmán Katyayana, que se hallaba en la capital como enviado del enclave de Avanti; como Purna, un acaudalado mercader, nacido en un puerto al norte de Bombay; como Subhuti, o como Vishaka, una mujer de familia rica a la que se denominará posteriormente Mrigara-Matri (Madre Mrigara) y que entregó importantes donaciones a la nueva fe. Como se desprende de los datos de que disponemos, Siddharta protagonizó en Koshala un proceso de expansión de su doctrina que recuerda considerablemente al que ya hemos visto en Magadha. En ambos casos, el enfrentamiento con los brahmanes y el apoyo del monarca y de miembros de la clase comerciante parece que fueron factores de una importancia trascendental para su éxito. Una vez más hay que reconocer que las razones eran obvias. Buda ofrecía lo mismo que los brahmanes —la liberación del samsara— pero lo hacía señalando que sus ritos no eran necesarios como tampoco lo era el sistema de castas. En no escasa medida, Buda podía afirmar que conservaba todo lo correcto, bueno y veraz que los demás podían haber escuchado hasta entonces, pero, a la vez, ofrecía un camino más perfecto y adecuado para alcanzar la meta ansiada.

LOS SHAKYAS ESCUCHAN EL MENSAJE

Muy posiblemente quepa situar también después del éxito en Koshala el cambio de actitud de algunos shakyas respecto a la figura de Siddharta. De entre estos miembros de su propia estirpe surgirían algunos de los discípulos más importantes —y más controvertidos— de Siddharta. Entre ellos destacan los casos de Ananda, Anuruddha, Devadatta y Upali. Los tres primeros eran primos de Buda y, por una razón u otra, tendrían una considerable importancia en el desarrollo ulterior de la nueva fe. A Devadatta nos referiremos en el próximo capítulo ya que desempeñó un

papel primordial en los últimos años de la vida de Buda. En cuanto a los otros, los datos que han llegado hasta nosotros no son muy numerosos.

De Ananda sabemos que, al parecer, estaba dotado de una memoria prodigiosa y que además fue el discípulo favorito de Siddharta durante el último cuarto de siglo de su vida. Pese a todo, no parece que gozara precisamente de muchas simpatías entre sus correligionarios que, a la muerte de Buda, intentaron impedir que participara en el Primer Concilio. Volveremos a referirnos a él con ocasión de la actitud que Buda adoptó en relación con las mujeres.

Anuruddha al parecer fue un adepto especialmente firme en sus convicciones. Las fuentes relatan que, en cierta ocasión, se quedó dormido mientras Siddharta predicaba. Decidido a no incurrir en un acto tan vil en otra ocasión, adoptó un método que le evitara ser vencido por el sueño. No sabemos a ciencia cierta en qué consistía, pero sí nos ha llegado la noticia de que terminó por ocasionarle la ceguera. Privado de la vista, continuaría siguiendo inflexiblemente las pisadas de su maestro, hasta el punto de que las tradiciones le atribuyen una especial perspicacia que habría venido a compensar la ausencia de visión física.

El caso de Upali representó una excepción dentro de los adeptos al budismo ya que, procedente de un estrato humilde —era barbero—, logró convertirse en uno de los diez discípulos principales de Buda. Algunos autores budistas han enfatizado este hecho como una muestra del carácter igualitario de la nueva religión, pero tal perspectiva corresponde más a un deseo de satisfacer a medios contemporáneos que a un sereno análisis de las fuentes históricas. Por un lado, resulta obvio que la cercanía al Buda de gente de bajo origen fue un fenómeno muy poco habitual. Por otro, es innegable que si el budismo tuvo una consecuencia directa sobre el tejido social no fue la de aligerar las pesadas cargas que soportaban sobre sus hombros las clases inferiores, sino la de afianzar el orden establecido incluso en lo que éste tenía de injustamente discriminatorio para amplios sectores. Un ejemplo evidente de ello es su actitud hacia las mujeres, objeto de análisis en el siguiente apartado.

LAS MUJERES ENTRAN EN EL BUDISMO

El crecimiento del influjo budista sobre la sociedad que lo rodeaba obligó relativamente pronto a plantearse la conveniencia de fundar una orden monástica formada por mujeres. La primera actitud de Buda al respecto —y con él de sus adeptos— fue la de un rechazo directo. A la discriminación sufrida desde hacía siglos en el seno del hinduismo se sumaba la misoginia particular de Siddharta. Esta circunstancia, al parecer acusada y profunda, hizo acto de presencia, al menos, desde su adolescencia. Quizá pudo influir en ello la ausencia de una madre o la educación por parte de una madrastra, pero, en cualquier caso, ya antes de huir de Kapilavastu, las fuentes afirman que Siddharta se refugiaba solitario en los bosques huyendo de las voces de las mujeres. Éstas no constituían una tentación —como en el caso de otros ascetas de diversas religiones— sino simplemente una molestia. La forma en que contrajo matrimonio y, posteriormente, abandonó sin una palabra a su esposa podría confirmar este aspecto de la personalidad de Siddharta.

Después del episodio denominado convencionalmente «la iluminación», tal percepción de las mujeres no parece que experimentara alteración alguna. A semejanza de lo que pensaban otros maestros de su tiempo, Buda las consideró como la «animalidad encarnada». De regreso a su antiguo hogar entre los shakyas, ni mostró interés por la mujer que había sido su esposa ni estuvo dispuesto a atender a sus ruegos de que asegurara el porvenir del hijo de ambos, Rahula. Más aún, su predicación estuvo dirigida de forma preponderante hacia los hombres. El fenómeno no debería, empero, sorprendernos. A decir verdad, sólo Jesús entre los fundadores de religiones se mostró cercano a las mujeres (Lucas 10, 38-42), permitió que se dirigieran directamente a él (Lucas 8, 43-8) y las aceptó sin problemas en el grupo de sus discípulos (Lucas 8, 1-3). Con todo, esa conducta llamó la atención de sus seguidores más cercanos que, a fin de cuentas, vivían según las reglas del judaísmo (Juan 4, 27). Esa excepcionalidad de Jesús no la hallamos en Moisés, Confucio o Mahoma. Tampoco la encontramos, y no debería sorprendernos, en Buda.

En este caso concreto, semejante comportamiento quizá es fácilmente explicable, si tenemos en cuenta la infancia de Buda, su psicología

específica, los condicionantes sociales de la época y la esencia de la nueva enseñanza que situaba el deseo en la raíz de todo sufrimiento y de una cadena de renaceres que impedía llegar a la ansiada liberación. En la medida en que la mujer podía ser deseada —y ese deseo se halla en la base de la sexualidad, del matrimonio y de la familia— constituía un serio obstáculo para lo que Siddharta contemplaba como el camino de la auténtica sabiduría. De hecho, como tendremos ocasión de ver en la tercera parte de esta obra, en el pensamiento original de Buda sólo un hombre que hubiera abrazado la condición de monje tenía posibilidades de obtener la salvación.

Si, al fin y a la postre, tuvo lugar la entrada de las mujeres en el seno del monacato budista se debió al impulso de Ananda, el discípulo preferido de Buda. De hecho, resulta más que dudoso el que, sin este defensor, se hubiera dado tal paso. Pese a todo, la concesión realizada por Siddharta vino definida en términos que impedían considerarla como un intento, siquiera modesto, de equiparación entre sexos. La admisión de las mujeres en el seno de la vida monástica se produjo en condiciones severamente disparejas en relación con las que obligaban a los varones. De hecho, deberían someterse a ocho reglas adicionales más y estar sujetas al dominio de los monjes. A pesar de lo discriminatorio de tal concesión, las fuentes señalan que Siddharta nunca estuvo convencido de que fuera adecuada y que más tarde se sintió inclinado a revocarla y volver a restringir el monasticismo exclusivamente a sus discípulos masculinos. Tal acción hubiera significado un gravísimo error ya que habría privado al movimiento de algunos personajes realmente notables como fue el caso de Jema, la esposa del rey Bimbisara; de Uppalavanna, la hija de un acaudalado mercader de Shravasti, o de Dammadina, que al parecer destacaba por su elocuencia en la predicación.

El éxito de haber convencido a Buda para que permitiera la entrada de las mujeres en la vida monástica acabó costando muy caro a Ananda. Ciertamente, sería siempre muy popular entre las monjas budistas por su postura más flexible de cara a las mujeres, pero el abismo que probablemente ya existía entre él y el resto de los adeptos se ahondó aún más. A la muerte de su mentor, su posición se vería seriamente socavada y,

de hecho, acabaría siendo relegado pese a haber sido en el pasado la persona más cercana a Siddharta.

7

Los años finales

El cisma de Devadatta[1]

Si la vida de Siddharta hubiera concluido en el momento histórico en que la dejamos en el capítulo anterior poco podría discutirse que su final habría estado marcado por el éxito. Sostenido por los reyes de Magadha y Koshala; bien relacionado con la floreciente clase de los mercaderes; contemplando la expansión territorial y social de sus adeptos, y aceptado incluso por un buen número de shakyas, Buda se hallaba a la cabeza de un movimiento que, al menos en apariencia, daba la sensación de estar destinado a experimentar una expansión triunfal en la India como alternativa no sólo al brahmanismo sino a la cosmovisión expresada en las Upanishads. Sin embargo, el devenir histórico iba a revelarse muy diferente de lo que hubiera sido razonable esperar, y en buena medida esto fue así gracias a la intervención de un personaje al que las fuentes dan el nombre de Devadatta.

Acerca de Devadatta sabemos que era de origen shakya, que era hermano de Ananda y, por lo tanto, primo de Siddharta, quien debía de llevarle una treintena de años. Convertido a la enseñanza de Buda, posiblemente, durante la época en que éste triunfaba en Koshala, parece haber sido un discípulo muy fiel al maestro y especialmente útil en lo que a la expansión de la doctrina se refiere. El porqué se produjo la ruptura entre ambos es algo que, incluso hoy en día, permanece en buena medida sumido en la penumbra. Los autores budistas tienden de manera uniforme a eximir a Buda de cualquier responsabilidad y a pintar a Devadatta con los negros colores de la ambición y el orgullo. Lo más probable es que semejante

retrato esté demasiado teñido por la apologética como para estar seguros de que hace justicia a la verdad histórica.

Sabemos que Devadatta había conocido a Ajatashatru, el hijo del rey Bimbisara, y que muy pronto se estableció una profunda amistad entre ambos. El monarca, amigo de Buda, no se sentía en absoluto dispuesto a ceder el trono a Ajatashatru y es posible que éste se convirtiera en confidente de su resentimiento a Devadatta. Según las fuentes, de aquellos contactos podría haber surgido la idea de derribar a sus superiores y hacerse con el control, el primero, del reino, y el segundo, del movimiento budista. En algún momento cercano a esa situación —y es por ello que no sabemos si fue consecuencia o causa— Devadatta había solicitado de Siddharta que se retirara por razones de edad y depositara la dirección del movimiento en sus manos. La respuesta que Buda dio a Devadatta fue notablemente áspera. Lo ridiculizó en público enfatizando así una vez más su mando absoluto como algo que no sólo era indiscutible sino, por añadidura, imposible de ser compartido por otros. En esa misma ocasión afirmó Siddharta que, bajo ningún concepto, entregaría el gobierno de la orden ni siquiera a discípulos como Maudgalyayana o Shariputra, que eran «antorchas resplandecientes», cuanto menos a un sujeto como Devadatta cuya inteligencia «producía menos iluminación que una lámpara nocturna». El verse rebajado delante de sus correligionarios de una forma tan dolorosa así como la frustración de sus ambiciones debió de producir en Devadatta una animadversión hacia Siddharta que perduraría para siempre y que se manifestaría, según la tradición, en tres intentos de atentar contra la vida del príncipe. Según los datos de la tradición, la primera vez, Devadatta intentó que un grupo de asesinos acabara con la vida de Siddharta, pero éstos, lejos de cumplir la misión para la que habían sido contratados, se arrodillaron ante Buda suplicando su perdón. En la segunda ocasión, Devadatta despeñó una roca sobre Buda cuando éste se hallaba en el monte Gridhrakuta (Pico del Buitre); sin embargo, sólo consiguió lastimarle un pie. Finalmente, azuzó a un elefante para que lo arrollara, pero el animal se postró ante el Buda sin causarle ningún daño. Fracasados estos intentos, más o menos legendarios, por acabar con el príncipe, el discípulo infiel, presa del rencor y el ansia de poder, provocó el primer cisma de la historia del budismo.

Resulta problemático esclarecer lo que puede considerarse histórico de todo este relato transmitido a través de fuentes tendenciosamente favorables a Buda. En primer lugar, sí parece cierta la noticia de que Devadatta contaba con la amistad del príncipe Ajatashatru. También resulta muy posible que intentara de manera discutible aunque pacífica convencer a Buda para que abandonara el gobierno del movimiento y se lo cediera a él. La reacción de Siddharta pudo muy bien resultar entonces similar a la que consignan las fuentes. Según éstas dejan de manifiesto una y otra vez, la imagen que de sí mismo gustaba dar Siddharta no encajaba con facilidad con lo que consideraríamos un comportamiento modesto. Ante la visión de un discípulo que cuestionaba su mando absoluto sobre el movimiento no es de extrañar que respondiera vituperándolo ante los otros adeptos en términos especialmente insultantes. Que esto sólo ahondó el abismo que quizá ya había comenzado a abrirse entre ambos personajes parece más que posible. En cuanto a las leyendas sobre los atentados contra Siddharta, quizá no contengan un fondo histórico y fueran añadidas posteriormente como una forma de recalcar la perversidad del adversario de Buda, pero no puede descartarse tampoco su veracidad. En cualquier caso, sí parece innegable la noticia sobre la escisión causada por Devadatta entre los seguidores del príncipe. A este acontecimiento debió de contribuir no poco el que por esas fechas tuviera lugar un acontecimiento de enorme importancia. Bimbisara fue destronado por su hijo y éste otorgó todo su apoyo a Devadatta, quien aprovechó entonces el cambio político para provocar el primer cisma de la Historia del budismo.

Contra lo que cabría esperar, y más si aceptamos como cierto el retrato budista de Devadatta, el antiguo discípulo no se enfrentó a Siddharta por cuestiones relacionadas con su autoridad, sino tangentes a la supuesta relajación que había ido apoderándose del movimiento. En otras palabras, acusó a Buda de haber abandonado la pureza primitiva de la doctrina que predicaba ahora para adoptar una forma de vida disoluta y en nada consecuente con sus enseñanzas. Para corregir esta situación, Devadatta propuso que la orden aceptara como obligatorias las denominadas Cinco Prácticas. De acuerdo con éstas, los monjes debían vivir en lugares apartados de las aldeas y ciudades; debían sustentarse de las limosnas y

rechazar las ofrendas o invitaciones; debían vestirse con ropas confeccionadas con harapos y no con ricas vestiduras regaladas; debían sentarse bajo los árboles y no entrar en las casas, y debían rechazar el consumo de carne y pescado.

En puridad no puede negarse que todos estos aspectos parece que caracterizaron la conducta de Siddharta en los primeros tiempos posteriores a la iluminación. Sin embargo, cabe la posibilidad de que la expansión del movimiento y su creciente influencia social los fueran orillando hasta convertirlos en algo excepcional e incluso prácticamente ajeno a la conducta de los monjes. De hecho, su conversión en obligatorios para los miembros de la comunidad monástica en aquel período concreto es muy posible que hubiera tenido consecuencias claramente negativas en lo que al mantenimiento de la influencia de la orden se refería. Unos monjes relegados al campo, desprovistos de bienes inmuebles —como los que recibían desde hacía años procedentes del patrimonio de reyes y comerciantes— y privados de la posibilidad de visitar a amigos influyentes seguramente se habrían visto condenados a una paulatina extinción de su fecunda irradiación social. Quizá ésa fuera incluso la razón por la que el nuevo rey apoyó a Devadatta, temeroso de que Siddharta, el antiguo aliado con que la corona había contado para oponerse a los brahmanes, estuviera a punto de convertirse en un adversario todavía más peligroso. A fin de cuentas, el nuevo movimiento tenía un carácter vigorosamente centralizado y sus riendas se hallaban sujetas con firmeza por un solo hombre seguido fielmente por sus discípulos.

Desde luego, no deja de ser revelador que unos quinientos monjes decidieran abandonar a Siddharta y seguir a Devadatta. Todo hace pensar que muy posiblemente también ellos pensaban que el fundador había traicionado la pureza inicial y que lo que la nueva religión había ganado en influencia lo había perdido en fidelidad al ideal primigenio. Se producía así —aún en vida de Siddharta— el primer enfrentamiento en el seno del budismo entre los que deseaban un rigor similar al de los primeros días posteriores a la iluminación y los que preferían optar por una postura más flexible que garantizara, entre otras cosas, una expansión e influencia

mayores del mensaje. Buda, y en esto demostró una clara coherencia con su conducta de los últimos años, se alineó con los segundos.

El cisma duraría poco. Dos discípulos de Siddharta, llamados Shariputra y Maudgalyayana, acabaron logrando, mediante el recurso a la elocuencia, el retorno de los cismáticos. La tradición budista señala que Devadatta, al saber la noticia, fue víctima de un acceso de cólera y murió arrojando sangre por la boca. Puede ser que la noticia contenga un fondo de verdad y que, efectivamente, el fallecimiento de Devadatta se produjera en los días en que finalizaba el cisma. Lo que resulta más difícil de determinar es cuál de los hechos se produjo antes. De haber tenido lugar previamente la muerte, cabría explicar con más facilidad que los cismáticos regresaran al sometimiento al Buda, siquiera porque habrían carecido realmente de alternativas. Por desgracia, el estado de las fuentes, que se presentan servilmente favorables a Siddharta, no nos permite reconstruir con exactitud la secuencia de los acontecimientos.[2]

La pérdida de influencia

Lamentablemente para Siddharta, los años que le restaban de vida presenciaron una sucesión continuada de pérdidas de todo tipo que señalaban el ocaso o siquiera el debilitamiento de la influencia ejercida por él hasta entonces. Tras la caída de Bimbisara y el conflicto con Devadatta, el peso del budismo en Magadha debió verse mermado. Su fundador, a fin de cuentas, no había podido evitar que se produjera un cisma de dimensiones considerables. La noticia de que Maudgalyayana fue asesinado en esta época por un brahmán deja de manifiesto que la posición del movimiento no era tan invulnerable como en el pasado y que sus opositores estaban más que dispuestos a sobrepasar ciertos límites morales.

También por esas fechas se produjo la muerte del otro de los adeptos preferidos de Buda, el conocido como Shariputra. La desaparición de personajes tan cercanos a él no debió de dejar indiferente a un hombre que ya frisaba la ancianidad. De hecho, en uno de los sutras, Siddharta confiesa que tras la desaparición de estos dos compañeros la reunión de los monjes

se había convertido para él en algo vacío.[3] Por añadidura, ni la pérdida de influencia iba a limitarse a Magadha ni las amarguras se reducirían a los fallecimientos señalados. Este cambio desfavorable de circunstancias pronto se extendería a Koshala con dramáticas consecuencias para la estirpe del propio Siddharta.

En esa época el reino de Koshala sufrió un golpe dinástico. Su monarca, Pasenadi, estaba visitando el reino de los shakyas, cuando su hijo Virudhaka (o Vidudabha) aprovechó su ausencia para proclamarse rey. Siendo un anciano de unos ochenta años de edad, el destronado monarca emprendió viaje hacia Magadha para pedir el apoyo de Ajatashatru y así recuperar su trono. Sin embargo, falleció durante el camino y no llegó siquiera a alcanzar la capital de Magadha.

Además de haber derrocado a un rey amigo de Siddharta, Virudhaka al parecer tenía cuentas pendientes con la estirpe de los shakyas. Su padre, seguramente en un deseo de estrechar lazos con éstos, había rogado que le entregaran, en calidad de esposa, a una princesa de sangre real. Como ya tuvimos ocasión de ver, los shakyas eran estrictamente endógamos y consideraban una abominación la mezcla de sangres. Sin embargo, tampoco podían oponerse frontalmente a una pretensión emanada del reino en cuya esfera de influencia gravitaban. Con la finalidad de salir del apuro, entregaron a Pasenadi una joven que era hija del rey de los shakyas, aunque su madre no fuera una princesa, sino una sierva. Del enlace con esta bastarda nacería Virudhaka.

El nuevo regente de Koshala intentó en varias ocasiones aniquilar el reino de los shakyas y, según las fuentes, sólo se vio disuadido de su propósito por la intercesión de Buda. Pero ahora Siddharta era un hombre anciano, había pasado por un cisma en el seno de su orden, había perdido a alguno de sus colaboradores más cercanos y, muy posiblemente, había visto cómo mermaba su influencia en el reino de Magadha. Virudhaka se limitó, por lo tanto, a esperar un momento en que Siddharta no se hallara en el reino shakya y entonces llevó a cabo la invasión. El resultado fue la anexión. Así desaparecía, súbita y totalmente, otro de los ámbitos de influencia política con que había contado Buda.

La muerte[4]

Buda había pasado sus últimos tiempos en las cercanías del monte Gridhrakuta, en el reino de Magadha, pero debía de ser consciente por aquella época de que su final estaba cerca y decidió emprender un viaje cuyo destino era visitar de nuevo el viejo solar familiar. Muy posiblemente, deseaba contemplarlo por última vez antes de morir. Habiendo pasado por Pataliputra (hoy Patna), atravesó el río Ganges y llegó a Vaishali, la capital del país de los vajjis. Allí se albergó en un bosque propiedad de una cortesana (Amrapali o Ambapali) que acudió a ver a Siddharta y que, según la tradición, conmovida al escuchar su mensaje, lo invitó a cenar, algo a lo que accedió el príncipe. Aunque algunos nobles pretendieron interponerse en el disfrute de tal privilegio, lo cierto es que no pudieron impedir que Siddharta hiciera honor a la palabra dada. La mujer quedó tan impresionada por el encuentro con Buda que decidió donar el bosque y la casa a la orden budista.

La estación del monzón Siddharta la pasó en compañía de su discípulo preferido, Ananda, en un pueblo conocido como el Bosque de bambúes. Durante este tiempo, la salud de Buda empeoró considerablemente, y parece que Ananda sentía la dolorosa impotencia de no poder llevar nada a cabo para paliar los dolores de su maestro. Pese a todo, el viaje no se detuvo. Terminado el período lluvioso, prosiguieron su marcha hacia el norte y llegaron a una aldea llamada Pava. En ella, un herrero, de nombre Chunda, invitó a comer al Buda. Siddharta aceptó el convite compuesto fundamentalmente de carne de cerdo. Los autores budistas han intentado paliar el efecto negativo que podría ocasionar la imagen de un Buda consumiendo este tipo de alimento y han sustituido el cerdo por setas. Sin embargo, las fuentes más antiguas no dejan duda al respecto.[5] La comida resultó fatal y, como resultado, Siddharta se vio asaltado por la disentería, los vómitos y las hemorragias. Sumido en un pésimo estado de salud, tuvo que terciar para que Ananda no descargara su cólera sobre el infeliz herrero que, a fin de cuentas, se había limitado a ser obsequioso.

Aún presa de intensos dolores, Buda reanudó su camino casi de inmediato. Se detuvo esta vez muy cerca de su destino, en Kushinagara, un

enclave situado al sureste de la tierra de los shakyas. El antiguo hogar se encontraba realmente próximo, pero la enfermedad resultaría más fuerte que el deseo de Buda. Sintiéndose morir, pidió a Ananda que comunicara a los mallas que habitaban en las cercanías que el Buda iba a entrar en el Nirvana. Al parecer, la muerte le sorprendió mientras sus adeptos discutían sobre la forma en que debían ser repartidas sus reliquias.[6]

Según una fuente china, el cuerpo de Siddharta fue envuelto en diez mortajas.[7] El canon pali habla, por el contrario, de quinientas telas alternas de algodón y lana con que se cubrió el cadáver, así como de dos ataúdes de hierro en cuyo interior había aceite. Muy posiblemente, ambas noticias sean sólo leyenda. Más segura es, sin lugar a dudas, la tradición que señala como el cuerpo fue incinerado siete días después del fallecimiento. A fin de cuentas, la cremación era la manera habitual de disponer del cadáver en el seno de una religión que, formalmente, Siddharta no había abandonado y que, en realidad, sólo pretendía reformar. En cuanto a las cenizas, fueron repartidas entre ocho solicitantes —reyes, ciudades y tribus— que las depositaron en estupas.

8

De la historia a la leyenda[1]

En los capítulos anteriores se ha llevado a cabo una reconstrucción histórica plausible de la vida de Buda partiendo de las fuentes. Tanto su época como el lugar de nacimiento y buen número de los detalles relacionados con su vida parecen disfrutar de la suficiente autenticidad como para que los consideremos históricamente establecidos. Sin embargo, tal labor de desbrozamiento implica ir descartando de las fuentes un número elevadísimo de elementos legendarios,[2] muchas veces concebidos siglos después de la muerte de Siddharta, y que, ocasionalmente, son incluso tributarios de mitologías preexistentes. En este capítulo vamos a hacer referencia a algunos de esos elementos legendarios —los más populares— que aparecen engarzados en las fuentes en relación con la existencia de Siddharta y cuyo examen puede ayudarnos a captar, siquiera someramente, la consideración que el personaje tiene entre sus seguidores.

Nacimiento, infancia y juventud

Los relatos acerca de la vida del Buda dan inicio en el cielo de los *Tushita* (los Satisfechos). Allí, un ser llamado Svetaku experimenta la sensación de haber sido elegido para ser iluminado y decide entonces encarnarse. El importante acontecimiento tiene lugar en el país conocido como la «isla del manzano rosa» en el seno de una mujer cuya belleza eclipsa la de las apsaras.

Aprovechando un período en que la reina Maya no mantiene relaciones sexuales con su esposo —según algunas fuentes precisamente porque espera ya recibir al futuro Buda en su seno— y que coincide con el período

del monzón, un pequeño elefante blanco de seis colmillos y cabeza roja desciende del cielo y penetra en aquélla. De esta manera, Maya acaba de recibir en su seno al que un día experimentará la iluminación. Tras una gestación de diez meses, Maya da a luz de pie agarrando con una mano las ramas bajas de un árbol similar a la teca. El hijo saldrá por el costado sin causarle ningún daño. Apenas nacido, los dioses lo bañan con dos lluvias perfumadas, una fría y otra caliente. La madre recibe además los parabienes de sesenta mil apsaras, mientras su hijo escucha la bienvenida pronunciada por cuatro deidades relacionadas con los cuatro extremos del mundo.

El recién nacido da muestra inmediata de quién es. En un despliegue de dominio regio, camina siete pasos hacia oriente, siete hacia el sur, siete hacia occidente y siete hacia el norte, anunciando que es el primero del mundo, el primogénito o, según otras fuentes, que está en la cima del mundo.[3] Una muestra de esta soberanía es el hecho de que el Bodhisattva no conoce un nacimiento solitario. Junto a él vienen a esta vida su futura esposa, sus siervos y maestros, un espíritu protector llamado Vajrapani, dotado de un rayo, e incluso su futuro caballo.

Inmediatamente la dicha se derrama sobre el reino de los shakyas —lo que tiene como consecuencia que el niño reciba el nombre de Shakyamuni o santo de los shakyas— y los expertos acuden a comprobar la veracidad de los prodigios. Efectivamente, la criatura tiene los treinta y dos rasgos característicos del Mahapurusa o Gran Hombre (unos brazos tan largos que le permiten tocar el suelo sin doblar las rodillas, el pecho de un león, los ojos azules, etc.).[4] Tal escrutinio vendría además confirmado por el examen del rishi Asita, quien mezcló la alegría de ver al futuro Buda con el llanto de saber que moriría antes de poder escuchar su enseñanza.[5]

Como ya se indicó en su momento, es posible que Siddharta experimentara un trance o, al menos, un desvanecimiento siendo muy niño como consecuencia de la contemplación de unos bueyes que araban la tierra. La leyenda añade además cómo, sentado bajo la sombra de un manzano (un árbol jambu), la detuvo logrando que lo cubriera durante todo el día.

No menos prodigiosas resultaron las capacidades de aprendizaje del niño descritas en estos relatos. La tradición narra que podía ayudar a su

padre en la administración de justicia y que maravillaba a su maestro Vishvamitra al poder descifrar más de cincuenta formas de escritura y dominar sesenta y cuatro artes o disciplinas.

La leyenda se cubre de romanticismo al llegar a la narración referida al matrimonio de Siddharta. Como ya vimos, distó mucho de ser dichoso y, cuando se produjo el retorno de Siddharta a su tierra tras la iluminación, su esposa Yashodara no quiso recibirlo y se limitó a pedir que atendiera económicamente a su hijo. En las tradiciones posteriores, Siddharta y Yashodara aparecen como seres unidos desde una existencia anterior. En el curso de la misma, ella, una florista, le habría entregado a él las flores indispensables para ofrendar a un santo, a cambio de que se comprometiera a convertirla en su esposa en una existencia futura. La promesa pudo cumplirla el príncipe sólo después de vencer en un certamen a quinientos rivales que también ambicionaban la mano de Yashodara. De la flecha de Siddharta, hundida en tierra, habría brotado incluso un manantial prodigioso. El relato es amorosamente hermoso, pero no puede ocultar la realidad histórica de un matrimonio que fue profundamente desgraciado a causa de las inquietudes espirituales de Siddharta y que, por añadidura, nunca llegó a reconciliarse tras la huida del príncipe.

De la huida a la iluminación

No menos cubierto por la leyenda aparece en las fuentes budistas el relato de la huida de Siddharta. Ya indicamos cómo la tradición referida a los «cuatro encuentros» puede tener un cierto poso de verdad en la medida en que se refiere a cuestiones que debieron de causar honda preocupación en el joven príncipe provocándole una profunda desazón espiritual. No puede decirse lo mismo de la manera en que estas leyendas relatan la huida del hogar familiar. En la leyenda budista, los dioses[6] ayudan al Bodhisattva consiguiendo que se abran sin el más mínimo ruido las puertas del palacio y de la ciudad. Además, los centinelas caen presa de un profundo sopor y el caballo que lleva a Buda ve acallado el ruido de sus cascos al avanzar sobre los cojines que, pertinentemente, depositan a su paso los dioses.

Buena parte de lo consignado en las tradiciones budistas acerca del itinerario espiritual de Siddharta parece corresponder, como ya señalamos, a un proceso histórico real. Es muy dudoso, tal y como indicamos en su momento, que Bimbisara quedara maravillado por su porte y le ofreciera el mando de su ejército, pero no debe rechazarse la posibilidad de que entablaran contacto en aquella época.

El abandono de la extrema vida ascética que llevaba Siddharta está relacionado en la leyenda con una intervención de su madre Maya. Ésta, preocupada por la forma en que se consume la vida de su hijo, desciende del ámbito celestial para evitar que se extinga por completo. Siddharta escucha entonces el llanto de Maya, se compadece de su dolor y opta finalmente por abandonar el camino de la ascesis. La realidad, como vimos, estuvo seguramente más relacionada con las propias conclusiones espirituales de Siddharta que con la improbable intercesión de su madre.

También ligado a elementos legendarios aparece en las fuentes budistas el episodio de la iluminación, que estaría vinculada al combate entre el joven Siddharta y el dios Mara, asociado a la reencarnación eterna, la muerte y el mal. Inicialmente, Mara lanza a sus tropas demoníacas contra Siddharta. Se trata de seres monstruosos que carecen de ojos, que poseen cabezas como las de los jabalíes, que despiden llamas de su cuerpo. Su embate no obtiene resultado porque sus proyectiles son transformados, al dirigirse contra el Bodhisattva, en pétalos de flores que adornarán el Árbol de la Inteligencia. Exasperado por el fracaso de sus hordas, Mara decide recurrir entonces a sus tres hijas: el Deseo, la Ternura y la Voluptuosidad. El resultado es el mismo. Siddharta no sólo no es conmovido en su sólida firmeza sino que incluso provoca que sus nuevas enemigas se inclinen ante él reconociendo su inexpugnable superioridad. Tras derrotar a Mara, Siddharta se entrega a la meditación que culminará en el episodio de su iluminación. En el curso de la misma, llega a abarcar el tiempo y el espacio, a contemplar sus anteriores existencias y a aprehender la verdad final sobre el mundo y la vida.

Alcanzado el estado de Buda o iluminado, en virtud del cual hubiera podido acceder al Nirvana desde ese mismo instante, Siddharta permanecerá siete días en el lugar donde ha recibido la iluminación y

después reemprenderá su camino para comunicar el mensaje de liberación a los hombres.

La predicación

Los relatos sobre la predicación de Buda también aparecen preñados de elementos prodigiosos. A diferencia de los contenidos en fuentes como el Antiguo Testamento o los Evangelios, en el caso del budismo el interés por el portento precede a lo que podríamos denominar la utilidad práctica o la enseñanza que de él se derivan y el énfasis en los poderes del protagonista a la situación concreta. Quizá eso explique por qué los relatos sobre curaciones prácticamente brillan por su ausencia, mientras que abundan los relacionados con enfrentamientos con animales o enemigos.

Un ejemplo de lo que estamos señalando lo constituye la leyenda de la serpiente naga, que es una de las primeras narraciones relacionadas con el inicio de la misión de Buda. De acuerdo con la tradición, se habría desencadenado un aguacero sobre Siddharta, pero no habría llegado a alcanzarlo gracias a una serpiente naga que habría cubierto con sus anillos el cuerpo del iluminado y que habría desplegado como un paraguas su caperuza. Así, un ser repugnante y peligroso habría servido al príncipe iluminado.

Otra muestra de este gusto por lo prodigioso la hallamos en el ya mencionado relato relacionado con la conversión de los tres hermanos Kashyapa. Buda les habría pedido que le permitieran pasar la noche en el interior del lugar donde se albergaba el recinto sagrado. Pese a las advertencias de que allí vivía una enorme naga, Siddharta habría persistido en su petición hasta que le habría sido concedida. Efectivamente, la naga habría aparecido vomitando llamas, pero sin lograr por ello amedrentar al iluminado. Valiéndose de su compasión *(karuna)*, Buda habría domado al fiero animal y, a la mañana siguiente, se lo habría mostrado a los hermanos enroscado en su escudilla. El resultado inmediato habría sido la conversión de los Kashyapa y de sus adeptos.

También de carácter prodigioso —e innegablemente espectacular— es

el relato referente al regreso de Buda a la tierra de los shakyas. Según la leyenda, un mensajero volador anunciaba continuamente a los habitantes de Kapilavastu la cercanía cada vez más próxima del viajero. Por añadidura, desprendía llamas como si fuera una hoguera y agua como si de una nube se tratara. Cuando llegue a la ciudad, Buda levitará —tal y como aparece reflejado en un relieve de la estupa de Sanchi— a fin de que los shakyas puedan besarle los pies con más facilidad.

Este tipo de exhibición es la que volvemos a encontrar en relación con el relato sobre el famoso certamen de maestros convocado por Pasenadi, el rey de Koshala. La victoria, por supuesto, es alcanzada por Buda merced a sus impresionantes poderes que eclipsan totalmente las posibilidades de sus rivales. A la vista de éstos y del monarca, Buda hace brotar un mangle de la tierra. A continuación, se alza por los aires despidiendo rayos de fuego desde los hombros y chorros de agua desde los pies. Por último, reproduce circularmente su imagen multiplicada. Tal despliegue de superioridad se ve acompañado además por el ascenso al cielo de los treinta y tres dioses —entre los que se hallaba su madre— a fin de pasar la estación del monzón instruyéndolos con su doctrina. El regreso a tierra, realizado mediante una escalera, lo habría ejecutado escoltado por los dioses Indra y Brahma. En estos relatos, Siddharta ha dejado de ser meramente el príncipe iluminado para transformarse en un ser divino que compite con enorme éxito con los dioses del panteón hindú. La legitimidad no deriva, pues, tanto de la veracidad de su doctrina como de su carácter sobrenatural.

Posiblemente, como ya hicimos constar, habría que circunscribir también al terreno de lo legendario los relatos acerca de los atentados tramados contra él por Devadatta, el mal discípulo y, de la misma manera, como ya señalé también es muy posible que la muerte de Devadatta precediera al retorno de los monjes cismáticos a la sumisión a Buda, en vez de al revés. Pese a todo, las noticias que han llegado hasta nosotros acerca de la cercanía entre Devadatta y el nuevo rey, sobre la ofensa pública inflingida a aquél por Siddharta y sobre el cisma parecen corresponder a circunstancias acaecidas históricamente.

La muerte

El mismo fallecimiento de Siddharta aparece también revestido en las fuentes de elementos marcadamente legendarios. Buda, ya presa de terribles dolores, se entrevista a solas con Mara. Éste le insta para que cumpla aquello a lo que supuestamente se había comprometido: entrar en el Nirvana una vez que hubiera predicado la doctrina y fundado la comunidad. Siddharta tranquiliza entonces a Mara asegurándole que el *tathagata* vivirá ya sólo tres meses más. De esta manera, el proceso mortal no es contemplado como algo que recae de forma natural sobre Siddharta, algo, por otra parte, difícil de discutir, sino como una decisión propia, libre y voluntaria sobre la que ejerce un dominio total y absoluto.

Su paso al Parinirvana o Gran Nirvana aparece asimismo relatado con tonos extraordinarios. Así, es descrito tranquilo, plácido, sereno, mientras se produce su muerte. Por añadidura, los árboles sala se revisten de flores que dejan caer sus pétalos sobre el Buda mientras una dulce música impregna la atmósfera. En otra fuente se narra incluso cómo el Buda aprovecha los momentos finales de su existencia terrenal para seguir comunicando su doctrina. Una vez más la leyenda ha sepultado por completo la desnuda realidad histórica.

Los ejemplos que hemos citado en este capítulo no resultan una exposición exhaustiva de todos los relatos con contenido legendario vinculados a la vida de Buda. Con todo, sí nos permiten contemplar cómo el personaje histórico de Buda experimentó una rápida y profusa legendarización, imposible de disociar ya en los siglos venideros en la mente de sus fieles. Lejos de hundir sus raíces en el terreno de la historia, vivida por Siddharta, tal y como sucede en las fes derivadas de la Biblia, la nueva religión optó por una progresiva mitologización que tomó, gustosa y hábilmente, elementos de otras creencias contemporáneas. En ella, por añadidura, se fue disolviendo la imagen de un Siddharta que intentó reformar el hinduismo en otra dotada de elementos sobrenaturales que, supuestamente, lo legitimaban frente a las figuras más relevantes del panteón hindú. Así, el reformador —piénsese lo que se piense— de su reforma experimentó una metamorfosis que lo transformó en un ser divino

y crecientemente desprovisto de características humanas. Analizar ese proceso de transformación constituye tarea también del historiador, pero rebasa con mucho el objeto de la presente obra. Aquí nos limitamos a entrar en la realidad histórica de Buda y en su estudio. Pero antes de pasar a pergeñar conclusiones, debemos detenernos en la exposición de lo que fue la enseñanza original de Buda.

TERCERA PARTE

LA ENSEÑANZA

9

¿Religión o filosofía?

EL BUDISMO, ¿UNA RELIGIÓN SIN DIOS?

El tópico que convierte al budismo en una religión sin dios, en un modelo de pensamiento ateo, se ha venido repitiendo de manera constante en las últimas décadas. Incluso cuando se decidió traducir al castellano la obra del indólogo alemán Helmut von Glasenapp, *Buddhismus und Gottesidee*,[1] se optó por cambiar su título, mucho más exacto, por el de *El budismo, una religión sin dios*.[2] Con ello se contribuía a acentuar más un fenómeno de confusión que no por más extendida resulta menos lamentable.

¿Realmente es el budismo una religión sin dios? ¿Realmente resulta ateo en sus planteamientos y, por lo tanto, es un precursor filosófico de los grandes sistemas materialistas como el marxismo o el freudianismo? ¿Debe ser entonces conceptuado más como una filosofía que como una religión?[3] La respuesta a estas cuestiones sólo puede venir determinada por un análisis directo de las fuentes y éstas nos proporcionan un testimonio muy distinto del que, superficial y apresuradamente, se aduce con no escasa frecuencia.

Para empezar, es obvio que el budismo presenta un sistema de creencias que encaja a la perfección con el concepto de religión. Así, sostiene la existencia de seres sobrehumanos, posee una concepción global del cosmos y del individuo, contiene un sistema de ritos y plegarias, cuenta con un fundador que recibió una revelación que se encargó de predicar, e incluso dispone de diversos cánones de escrituras sagradas. A esto hay que añadir la existencia de órdenes monásticas, un sistema de salvación específico y afirmado frente a otros, y una escatología concreta y bien definida. En relación con la divinidad, la doctrina budista profesa creer firmemente en la existencia de un número considerable de dioses *(devas)* y de hombres

divinos *(buddhas)*. Se trata, en ese sentido, de una religión estrictamente politeísta. Tal concepción, a diferencia de otras, no es un producto de la evolución posterior de la doctrina sino que se remonta al mismo Siddharta.

Cuando en el Candalakappa, un joven brahmán de nombre Sangavara pregunta a Buda si hay dioses, la respuesta de éste no puede resultar más indubitable: «Hay dioses. Ése es un hecho que yo he reconocido. En todo el mundo se está de acuerdo en ello».[4]

En el mismo sentido Buda respondió a una cuestión similar de su valedor, el rey Pasenadi,[5] y se definió con relación a la existencia de yaksas.[6] La creencia en la multiplicidad de los dioses no sólo tiene lugar en la enseñanza de Buda sino que, además, las referencias a los mismos distan mucho de ser esporádicas o parcas. Para Siddharta, los dioses son seres dotados de un cuerpo supraterrenal de aspecto resplandeciente, cuya existencia transcurre en medio del placer y a los que se dedican ofrendas.[7] Los dioses pueden en principio dividirse en cinco clases: ascetas; animales domésticos como el elefante o la vaca; fuerzas naturales y elementos como la piedra o el fuego; divinidades inferiores como las víboras, las aves, yaksas, asuras y gandharvas, y divinidades superiores que habitan en el mundo de los dioses como es el caso del sol, la luna, Indra y Brahma.[8] A todos ellos se les ofrece algo para alcanzar su favor o, conseguido éste, mantenerlo.[9] En ese sentido, puede afirmarse que, en líneas generales, Buda se mantuvo dentro de los límites del hinduismo en que nació.

Siddharta se opuso ciertamente al sistema sacrificial brahmánico, pero consideraba obligada la realización de ofrendas a los dioses. De acuerdo con la enseñanza de Buda recogida en el canon pali,[10] los monjes deben conocer a un conjunto de espíritus y dioses que los ayudarán en caso de necesidad; y, por ejemplo, se nos dice que la luna y los árboles sagrados reciben culto ya que pueden ayudar a tener hijos.[11] Buda insistió igualmente en que había que honrar, mediante ofrendas, a los dioses del lugar donde se habita,[12] y en que señal de buen nacimiento era rendir culto mediante la riqueza a las distintas divinidades.[13]

La bendición que se puede esperar de este culto a las diferentes divinidades es, según Buda, diversa. A veces es la prosperidad material,[14] en otras es la defensa contra la inclemencia de los fenómenos

atmosféricos,[15] lo lógico si tenemos en cuenta que en el pensamiento de Buda se atribuye también a los dioses *(devas)* fenómenos naturales como el calor, el frío, la lluvia, el viento o los truenos.[16] Además, de acuerdo con la doctrina de Buda, los dioses participan ocasionalmente en el orden moral del mundo premiando e instando al bien[17] y castigando el mal. *Last but not least*, proclaman la gloria de Buda y le rinden culto cuando deben hacerlo.

De todo lo anterior —y los ejemplos tomados de las fuentes se podrían multiplicar— resulta obvio que el budismo no sólo no es un sistema ateo sino que resulta innegablemente politeísta. El mismo Buda no cuestionó en absoluto la existencia de los dioses. Por el contrario, la aceptó como real, la dio por supuesta en todo el mundo —algo en lo que erraba si tenemos en cuenta el monoteísmo de Israel— e incluyó en su enseñanza referencias a la necesidad ineludible de rendir culto a los dioses y presentarles ofrendas a fin de obtener su benevolencia. En este sentido, la única diferencia entre Buda y sus contemporáneos del subcontinente fue la repulsa que el primero sintió hacia el sistema de sacrificios sangrientos de los brahmanes.

Partiendo de esta base, en absoluto identificable con los sistemas de pensamiento ateo, no es de extrañar que las diversas divinidades aparezcan una y otra vez en el desarrollo legendario de la historia de Buda, como se vio en el último capítulo, y que se las conecte con su nacimiento, su fuga del hogar familiar, su iluminación, su ministerio y su enfermedad final. Al actuar así, los adeptos de Siddharta no traicionaban el espíritu del maestro. Simplemente conectaban con el relato de su intervención de divinidades en las que Buda creyó sin asomo de duda. Si acaso se produjo una variación no fue en estos aspectos sino en la insistencia por presentar a Siddharta como un ser superior a ellos.

La enseñanza de Buda como politeísmo «sui generis»

El politeísmo budista presenta empero una nota que, aunque común con el politeísmo hindú, sin embargo resulta diversa de los politeísmos occidentales como el griego o el romano. Esta diferencia viene señalada por el hecho de que en el budismo los dioses no son, por definición, inmortales

sino que nacen y mueren. Su nacimiento no se debe —como en ciertas mitologías— a una madre. Por el contrario, surgen por generación, o mejor manifestación *(upapata)*, espontánea teniendo entonces una edad que se sitúa entre los cuatro y diez años. Los dioses recuerdan cuál fue su existencia previa y qué méritos les han permitido llegar a ser dioses.[18]

Debido a la envidia sentida hacia otro dios,[19] al olvido de tomar alimento o a la extinción de su plazo de vida o de méritos, estos dioses mueren. Su fallecimiento viene anunciado entonces porque las ropas se les ensucian, las flores se les marchitan, los sobacos les sudan, el color de sus cuerpos desaparece y se mueven inquietos en sus asientos.

No podemos detenernos en realizar una descripción pormenorizada de los diversos dioses presentes en la doctrina budista,[20] pero sí debe señalarse que el canon pali incluye a la mayoría de los dioses védicos (Agni, Indra o Sakra,Varuna), a un buen número de divinidades inferiores como las nagas (espíritus en forma de serpiente), las garudas y suparnas (en forma de pájaro), los gandharvas (músicos celestiales) y un dilatado etcétera. Nagarjuna[21] destacaba entre esta pléyade de divinidades a Sakra,[22] Mara[23] y al Mahabrahma. De todos ellos, por supuesto, se afirma que veneran a Buda y que se dejan enseñar por él. Esta circunstancia se da también en Brahma, que es la deidad más relevante de entre aquellas que se hallan en contacto con este mundo. No es eterno ni omnisciente,[24] pero sí rinde culto con humildad a Buda y se preocupa de proclamar la doctrina salvadora de éste.

La ausencia de crítica por parte de Buda al sistema politeísta del hinduismo tuvo consecuencias muy relevantes para el futuro de sus seguidores. No sólo se trata de que, incluso hoy en día, en la India no resulte fácil distinguir muchas veces las doctrinas, cultos y fieles brahmánicos de los budistas, sino de que el budismo fue absorbiendo en su seno otras divinidades además de aquellas a las que Buda se refirió de manera expresa. Así, el budismo tántrico aceptó la entrada de dioses como Acala, Hevajra, Heruka, etc. y de diosas como Nairatma, Mamaki o Tara, y lo mismo puede decirse del budismo en las formas específicas que adoptó en enclaves como China y Japón.

El budismo, por lo tanto, fue desde sus inicios un sistema religioso de

corte politeísta. Precisamente por ello resulta de una inexactitud palmaria calificarlo de mera filosofía o de sistema de pensamiento ateo. Ahora bien, a diferencia de otras religiones politeístas, el budismo presenta algunas peculiaridades no exentas de originalidad. La primera —en la que, por otra parte, coincide con el hinduismo, el jainismo y los sistemas clásicos del Mimamsa y el Sanjya— es que sus dioses ni fueron contemplados como eternos ni como inmortales. La segunda es que Buda rechazó la idea de un creador y conductor del cosmos. Y la tercera es la situación de superioridad en que se vio colocado, aunque fuera con posterioridad, el creador de la nueva fe en relación con otros seres divinos. Buda —y, sobre todo, los budistas— asume, pues, los panteones previos, pero queda situado por encima de ellos.

La ausencia de un creador y sustentador del mundo

A diferencia de las religiones surgidas de la Biblia, tanto Buda como sus adeptos insistieron en la inexistencia de un dios creador y personal, del que procediera el mundo y al que se debiera su permanencia. Ciertamente, Brahma, que aparece en el numeroso y poblado panteón budista, fue considerado por Buda como «el ser supremo», pero también añadió para no dejar lugar a dudas que «también en el gran Brahma hay un cambio de devenir y perecer».[25]

De la misma manera, y también en contraposición a las fes enraizadas en la Biblia, en la enseñanza de Siddharta nos encontramos con un ataque frontal a la idea de la creación del mundo.[26] Buda no lograba entender el porqué de la creación, es decir, qué motivos podrían haber impulsado a la divinidad para llevarla a cabo. Por otro lado, y esto es algo especialmente enfatizado en el canon pali, jamás logró conciliar la visión negativa y pesimista que él tenía de la existencia con la idea de un dios bueno y omnipotente.[27] Esta aparente contradicción aparece resuelta con notable brillantez en el judaísmo y en el cristianismo, que pueden aceptar la bondad de la creación emanada de un Dios bueno[28] y, a la vez, el hecho de que, como consecuencia del pecado humano, ésta bondad se halle sujeta a

vanidad.[29] En ambos casos se afirma que la redención ha de ser histórica y que vendrá de la mano de la obra del Mesías. Sin embargo, para Buda, que partía conceptualmente del politeísmo hindú, una argumentación de ese tipo resultaba claramente implanteable.

El Buda como ser sobrehumano

A esta negación de un dios único, omnipotente, creador y sustentador, Siddharta no sólo opuso la aceptación de un politeísmo emanado del hinduismo, sino también el culto, en categorías extraordinarias, de sí mismo como Buda. Hoy en día sabemos que, al contrario de lo que pensaban los investigadores del siglo pasado, Siddharta sí que manifestó pretensiones que lo situaban en la esfera de lo sobrenatural.[30] Tal forma de actuar puede resultar sorprendente en ámbitos influidos por la cultura judeo-cristiana que, a fin de cuentas y con todos sus matices, es monoteísta. Sin embargo, no resulta excepcional cuando lo contrastamos con la veneración del gurú en la cultura india o la del pir en el ámbito del sufismo islámico. El personaje en cuestión se presenta con pretensiones de sobrenaturalidad, y es común que éstas se acepten y que de dicha conducta se derive un culto en vida que en poco o nada se diferencia, en términos prácticos, del rendido a la divinidad en el monoteísmo. Buda presumiblemente negó ser un *deva*,[31] pero sólo porque tal categoría no hacía justicia a la visión que deseaba dar de sí mismo, la de un *ati-deva*, un súper-dios. El que, partiendo de una base similar, se desarrollara un culto en honor a su persona, no sólo no resulta ilógico sino absolutamente natural en el ámbito de la cultura india. Cuestión aparte es la visión que al respecto pueda tenerse en un contexto occidental.

Históricamente, resulta innegable que Siddharta tuvo una concepción de sí mismo extraordinariamente elevada.[32] La autodescripción que dio de sí mismo, como ya vimos, después del episodio conocido como «la iluminación», resulta a este respecto claramente significativa. De acuerdo con ésta, se hallaba por encima de los mismos dioses y —éste es un aspecto de especial importancia— su conocimiento era superior. Semejantes

pretensiones pueden aceptarse o rechazarse, pero no cabe duda de que sobrepasan con mucho las propias de un filósofo o de un maestro de moral.

Afirmaciones de ese tipo chocaron desde el principio con los ataques de los detractores y, muy posiblemente, contribuyeron a ocasionarlos. Éstos argüían que la omnisapiencia de Buda había quedado en entredicho, por ejemplo, al permitir que Devadatta, el futuro traidor, entrara en la orden; o al comunicar sus enseñanzas a lo largo de los años en lugar de hacerlo de manera inmediata. No obstante, las afirmaciones de Buda acerca de sí mismo eran tan claramente explícitas que sus seguidores le rindieron culto sin que eso les ocasionara ningún problema conceptual o práctico. A él se le tributaron honores divinos (como hoy la ofrenda de flores a sus imágenes) muy posiblemente en vida, lo que explica que el culto a sus reliquias diera inicio en el mismo momento de su muerte y que incluso con anterioridad a ese momento ya se pensara en la distribución de sus restos mortales entre diversos adeptos.

La forma en que esto se desarrollaría posteriormente e influiría en el concepto de la salvación, tal y como es concebido en el budismo, excede con mucho del objeto de estudio del presente libro. Pero sí debe indicarse que tal evolución no partía del vacío sino de las propias pretensiones del Buda histórico y del enraizamiento de las mismas en el politeísmo hindú. De esta manera, el budismo, ya desde la persona de su fundador, no puede aparecer ante el historiador que ahonda en el estudio de las fuentes ni como un sistema ateo ni mucho menos como un mero entramado filosófico. El budismo es, al menos en sus principios, una rama del robusto tronco del hinduismo que rechaza, con los matices que se desee, a algunas de las otras ramas —como el brahmanismo— pero que acepta buen número de sus planteamientos primordiales como son la existencia de múltiples dioses, el culto dirigido a ellos, la carencia de inmortalidad de los mismos, la reencarnación y la búsqueda de una vía de liberación frente a ésta. Aquí es donde Siddharta se mostró peculiarmente original, porque esa verdad, de acuerdo con sus pretensiones explícitas, sólo la poseía él como Iluminado, es decir, como Buda, y aquellos que aceptaran su enseñanza. Según sus pretensiones, tanto él como los que siguieran correctamente su enseñanza se hallaban, en virtud de ese conocimiento, incluso por encima de los dioses.

10

El problema del dolor

La existencia ineludible del dolor[1]

Como se ha señalado en el capítulo anterior, el principal argumento de Siddharta para negar la existencia de un dios creador y omnipotente, más o menos semejante al que hallamos en la cultura judeo-cristiana, residía en el sufrimiento presente en el mundo. Lejos de constituir una simple excusa o una afirmación sentimentaloide, como suele resultar con frecuencia, parece evidente que la realidad del dolor estuvo presente en la existencia de Siddharta prácticamente desde el momento de su nacimiento. Como tuvimos ocasión de ver al examinar su vida, es muy posible que circunstancias como la ausencia de una madre, la crianza con una madrastra, el sentido de la responsabilidad emanado de ser el príncipe heredero en un reino amenazado y la insatisfacción general de la vida imprimieran una huella dolorosa en él. Alguna fuente, a la que ya nos referimos, parece incluso dejar de manifiesto trastornos que ya aparecen como evidentes en la misma infancia. También resulta obvio que una aplastante sensación de malestar acabó llevándolo a abandonar a su esposa y a su hijo recién nacido. Cuando Buda se refería, por lo tanto, a la continua presencia del dolor no estaba mencionando las plagas sociales o naturales que afectan a la humanidad desde la noche de los tiempos. Por el contrario, incidía en su propia experiencia personal —insatisfecha y desdichada— desde la cual interpretaba la de los demás. Este punto de arranque, acentuadamente subjetivo, explica en buena medida el eje fundamental de su enseñanza e igualmente el eco que ésta halló en muchas personas. En un período de aguda tensión social, con una alteración del reparto del poder, con reinos inmersos en un proceso de expansión o desaparición, con

cambios de fronteras y hambres, la realidad del sufrimiento debía de resultar especialmente palpable para muchas personas. Lejos de ser un tema de discusión teórica, era una cuestión innegable que exigía respuesta.

LAS «CUATRO NOBLES VERDADES»

Para hacer frente al problema angustioso del dolor y, lógicamente, conseguir liberarse de él, hay que captar lo que en los textos budistas se denominan las «cuatro nobles verdades». De hecho, y para hacernos una idea de la trascendencia que éstas poseen en el seno ideológico del budismo podemos indicar que, según las fuentes, Buda sólo pretendía ser original en este aspecto de su enseñanza.[2] Tal afirmación tiene considerables visos de corresponderse con la realidad histórica ya que, efectivamente, puede decirse que el que capta las «cuatro nobles verdades» ha comprendido el punto de partida conceptual del budismo, siendo el real, como ya vimos, el problema del sufrimiento.

La primera verdad hace referencia al dolor *(dukja)* y esto es lógico porque, para Siddharta, todo es dolor desde el nacimiento y la decadencia hasta la muerte pasando por estar separado de lo que se ama.[3] Incluso algunos estados supuestamente beatíficos como los derivados de ejercicios yóguicos también son *dukja*, ya que se hallan sometidos a cambio y resultan de efímera duración.[4]

La segunda verdad se relaciona con el origen del dolor. Éste no arranca sino del deseo *(tanha)*. Es ese mismo deseo el que provoca reencarnación tras reencarnación. Puede ser dividido en el deseo de los placeres disfrutados de los sentidos, el de perpetuarse y el de extinguirse. Todos ellos sólo tienen como consecuencia el dolor y la continuación de la rueda de sucesivos renaceres.

La tercera noble verdad se refiere a la liberación del dolor o *dukja*. Semejante meta sólo puede alcanzarse a través de la extinción de los apetitos *(tanha)*,lo que equivale al Nirvana.[5]

Finalmente, la cuarta verdad constituye una metodología para alcanzar la extinción del dolor. Esta propedéutica recibe el nombre de «camino» o

«sendero medio» y también «de ocho miembros». La primera denominación obedece al hecho de que intenta evitar tanto el extremo de la búsqueda de la felicidad a través de la consecución del placer, como el de perseguirla mediante la práctica de la ascesis. La enseñanza de Buda no busca, pues, alcanzar la felicidad. Tan sólo aspira a extinguir el dolor y el sufrimiento. Por añadidura, como ya vimos, Siddharta recorrió las dos vías sin obtener el resultado positivo. En ese sentido, como ya señalamos, Buda opta por una solución que podríamos denominar de «vía media». Los problemas planteados por el hinduismo son aceptados —rueda de las reencarnaciones, necesidad de verse libre de ella, etcétera— pero se da una respuesta que podría considerarse comparativamente moderada y que además considera esencial el papel del dolor en la existencia humana.

El sendero medio

El camino o sendero medio consta en el pensamiento de Buda de ocho miembros fundamentales que son los siguientes:

1. Visión u opinión justa (o correcta).
2. Pensamiento correcto.
3. Palabra correcta.
4. Actividad correcta.
5. Medios de vida correctos.
6. Esfuerzo correcto.
7. Atención correcta.
8. Concentración correcta.

Las fuentes repiten vez tras vez estos extremos aunque, ocasionalmente, la sistematización de los mismos resulte distinta, quizá, porque iba dirigida a oyentes diversos. Así, por ejemplo, en uno de los textos[6] el camino medio aparece centrado en tres aspectos: la conducta moral *(sila)*, la disciplina mental *(samadhi)* y la sabiduría (*pañña*, sánscrito *prajña*). Estos tres aspectos vendrían a ser desglosados, empero, en los ocho miembros a los

que ya nos hemos referido. *Samadhi* vendría a ser equivalente a esfuerzo correcto, atención correcta y concentración correcta, aspectos todos ellos de corte yóguico. *Sila* implicaría pensamiento correcto, palabra correcta y actividad correcta.

En los dos capítulos siguientes se volverá a examinar el camino de salvación, de superación del dolor, trazado en la enseñanza de Buda; pero antes de entrar en el tema es preciso hacer referencia a un aspecto esencial de la doctrina de Siddharta. Éste se halla ligado indisolublemente a su visión del dolor y constituye el trasfondo en que se sustenta en buena parte el pensamiento budista en lo que al ser humano, el cosmos, las reencarnaciones, la divinidad y la escatología se refieren. Nos referimos al concepto de Dharma como doctrina o ley cósmica.

El Dharma

Tanto el jainismo como el hinduismo y el budismo comparten la creencia en un orden moral universal que impregna la totalidad del mundo y que se manifiesta en la ley del karma. De acuerdo con estas tres concepciones, cada acto lleva consigo un aspecto retributivo y viene a activar así la rueda de las reencarnaciones. De una manera simple, habría que decir que nos encontramos ante una aplicación cósmica de la ley de la siembra y de la siega. Lo que se hace provoca consecuencias entre las que se encuentran nuevos renaceres.

En el caso del budismo, ese principio recibe el calificativo de *dharma* y constituye el soporte del devenir universal. Como una especie de ley inmanente al mundo, configura el universo y el destino de cada individuo en una forma tal que no existan acciones buenas sin que de ellas deriven recompensas ni malas sin que sobre ellas recaiga una sanción. De esta manera, todo el universo constituye el entramado de las consecuencias derivadas de los actos de aquellos que lo pueblan. Los diversos mundos, celestiales, infernales y terrenales, constituyen un fluir perpetuo animado por el dharma y vertebrado en torno al karma. Tal devenir nunca descansa y además para éste resulta indiferente que aparezca o no un Buda.[7]

Ciertamente, hay seres que lo abandonan al sumergirse en el Nirvana pero eso no altera en absoluto la naturaleza del dharma ni su omnicomprensión.

No existe ni primera causa —como sostienen monoteísmos como el judaísmo o el cristianismo— ni tampoco una sustancia material o espiritual de la que haya surgido todo. Tampoco existe ninguna entidad permanente, sea del tipo que sea. Todo es pasajero y se halla sometido, ineludiblemente, a condicionamientos. El dharma se manifiesta así como un condicionalismo permanente e indestructible.

Ahora bien, para Buda y sus seguidores reciben también el nombre de dharma el conjunto infinito de factores que componen la existencia y que, recíprocamente, se condicionan entre sí. Precisamente por ello no puede decirse que exista ni la personalidad individual ni el yo. Tales conceptos —especialmente queridos para los occidentales y que desempeñan un papel tan importante en concepciones como las relacionadas con las libertades civiles o los derechos humanos— son negados de forma tajante por la doctrina de Buda. Cada individuo, por denominarlo de alguna manera, no es sino un flujo permanentemente cambiante de dharmas, surgidos de condiciones ahora presentes y al momento desaparecidas para dejar paso a otras.

Pese a todo, el Buda puede decir con certeza absoluta qué es posible y qué no. Así resulta imposible, entre otras cosas, que una mujer llegue a ser Buda debido a la insuficiencia espiritual que caracteriza al sexo femenino. También lo es[8] que haya dos Budas simultáneamente o que un Buda considere algún factor existencial —que siempre son condicionados— como eterno, no doloroso o imperecedero.[9]

Precisamente por las características con que es descrito el dharma —que es el mismo para todos los seres— la doctrina enseñada por Buda cuenta con una originalidad especial. Cada hombre puede percatarse de que no existe como persona, sino que es parte de un todo. Esa realidad le queda oculta por su apego a su ficticia personalidad, y de ese apego, de ese deseo, acaba originándose el sufrimiento, la muerte y la sucesión infinita de las reencarnaciones. Sin embargo, cuando el hombre sabe que no es aquello que pensaba ser si no sólo una concatenación casual de dharmas, puede llegar a adquirir auténtica conciencia de su realidad, desprenderse —

mediante la adecuada propedéutica— del deseo y así desasirse del dolor y de la muerte. Liberado, pues, del deseo y de la rueda de las reencarnaciones, alcanzará la liberación. Todo esto configura al budismo como una religión orientada preeminentemente hacia la salvación, como tendremos ocasión de examinar en las páginas siguientes.

11

De este mundo hacia el Nirvana

La doctrina de «anatta»[1]

En el capítulo anterior se examinó, siquiera someramente, la doctrina de las «cuatro nobles verdades» y el concepto de dharma en la enseñanza de Buda. Las consecuencias, según la doctrina de Buda, que quiere captar ambas ideas son de una enorme relevancia. Cuando el sujeto es consciente de la realidad encerrada en las dos primeras verdades y, a la vez, reflexiona sobre el concepto de dharma, el descubrimiento al que se llega es el de la insustancialidad *(anatta)* de las cosas y de uno mismo.

Todo aquello que existe en el universo puede ser así clasificado, según la enseñanza de Buda, en cinco grupos que corresponden a agregados *(skandha)*: las apariencias o lo captado por los sentidos —lo que incluye la totalidad de las cosas materiales, los sentidos y sus objetos—; las sensaciones procedentes de los sentidos; las percepciones derivadas del conocimiento sensitivo; las construcciones mentales *(samsjara)*, y los pensamientos *(vijñana)*. Sólo el Nirvana, al que dedicaremos el último capítulo de esta tercera parte, no está condicionado y por lo tanto no puede clasificarse entre los agregados.

La forma en que el dolor deriva de un conjunto de causas aparece en la enseñanza de Buda también recogida en la fórmula denominada con el término de *pratitya-samutpada (pali, paticchasamuppada)*. Éste suele traducirse por el de «coproducción condicionada» o «generación condicionada».[2] De acuerdo con ésta, el hombre se pregunta el porqué del nacimiento —con lo que conlleva de sufrimiento y dolor— y al hacerlo va ahondando en las motivaciones hasta llegar a la última, consistente en la ignorancia. Así, el dolor, la vejez y la muerte proceden del nacimiento, éste

de la existencia, ésta del apego, éste del deseo, éste de la sensación, ésta del contacto, éste de los seis sentidos (vista, oído, olfato, gusto, tacto y mente), éstos del nombre y la forma, éstos de la conciencia, ésta de los residuos kármicos y éstos, finalmente, de la ignorancia. Cuando esta ignorancia es vencida, puede producirse la anulación total de la sed *(tanha)* y con ella la cesación del dolor, la libertad del ciclo de las reencarnaciones y la entrada en el Nirvana. En este sentido, la enseñanza de Buda es una forma de gnosis orientada de manera preeminente a alcanzar la liberación de la rueda de las reencarnaciones. La salvación no deriva así de la acción redentora de un salvador, como contemplamos en el cristianismo, que pretende ser el cumplimiento de las promesas formuladas al pueblo de Israel. Por el contrario, implica un sistema de autosalvación que puede convertirse en real si se conoce la manera de llevarla a cabo. En ese sentido, Buda no es original sino que continúa una cosmovisión propia del hinduismo. Despojarse de la ignorancia y aprehender el conocimiento resultan, pues, esenciales para el budismo. Sin embargo, para que desaparezca la ignorancia no basta con una enseñanza racional o con una educación dirigida a la mente. Buda propone por el contrario una propedéutica centrada en una metodología yóguica y en la experiencia de lo sobrenatural.

El camino del Nirvana: las técnicas[3]

Para alcanzar el Nirvana, el adepto ha de seguir un camino que sólo Buda, entre todos los yoguis que existen o han podido existir, «ve» y posee. La obtención de su visión deriva de la fidelidad en el avance de un método concreto, el budista. Su estructura yóguica ha sido apuntada por diversos autores,[4] e incluye ejercicios respiratorios[5] y un esfuerzo por comprender, incluso en medio de las tareas más prosaicas, la inconsistencia del mundo y la irrealidad del alma.

La tradición budista divide las técnicas en tres categorías: las meditaciones (*jhana*; sánscrito, *dhyana*); los recogimientos *(samapatti)* y las concentraciones *(samadhi)*. Estas últimas consisten en una serie de ejercicios yóguicos cuya finalidad es, fundamentalmente, la de servir de

gimnasia de entrenamiento psíquico. Más profunda es la finalidad de *jhana* y *samapatti*. En el curso de las cuatro *jhana*, el adepto se desase de la actividad intelectual, del sentimiento de alegría, de la sensación de dicha y, finalmente, llega a un estado de pureza absoluta, indiferencia y pensamiento despierto.[6] A lo largo de los cuatro *samapatti*, el pensamiento va concentrándose en la infinitud del espacio, en la infinitud de la conciencia, en la nada y, finalmente, llega a un estado en que no es ni consciente ni inconsciente. Desde un punto de vista fisiológico, la persona estaría sumida en un estado que podría denominarse cataléptico.

Este tipo de ejercicios, y otros como las ocho liberaciones *(vimoksa)* y las ocho etapas de dominio *(abhibhayatana)*,sirven para que la persona avance en el camino de la liberación.[7] En dicho trayecto se distinguen cuatro etapas. La primera, o «entrada en la corriente», va referida al adepto que, despojado del error y la duda, ya sólo se reencarnará siete veces más. La segunda, o «retorno único», corresponde al que sólo se reencarnará una vez más porque ya ha dominado la pasión, el odio y la necedad. La tercera, o «sin retorno», recibe esa denominación por cuanto el monje que la alcance renacerá con el cuerpo de un dios y obtendrá inmediatamente después la liberación. Finalmente, la cuarta, o del «merecedor» *(arhat)*, está relacionada con aquel individuo que, liberado de todo tipo de pasión e impureza y provisto de una sabiduría y de poderes sobrenaturales *(siddhi)*, entrará en el Nirvana desde el término de esta vida. En todos y cada uno de los casos nos encontramos —al menos en el mensaje inicial de Buda— con un camino reservado a aquellos que optaban por llevar una existencia como monjes y someterse, en el curso de la misma, a una rigurosa disciplina espiritual. En otras palabras, la liberación final no está al alcance sino de aquellos que siguen la vida monástica.

El camino del Nirvana: la experiencia[8]

Pese a lo que acabamos de ver, este avance por el camino del Nirvana no se limita, en la enseñanza de Buda, simplemente a la práctica de una serie de técnicas que a la fuerza han de ser desarrolladas bajo la dirección de un

maestro. Asimismo, debía llevar necesariamente a una experiencia de contacto de la persona con el Nirvana. Como es natural, ese aspecto era criticado ferozmente por los adversarios del budismo que consideraban toda esa enseñanza como algo inexistente, por lo tanto, una ilusión o una falsedad. La respuesta de los adeptos de Buda desde entonces ha sido uniforme: el que haya gente que no pueda percibir una cosa no implica que ésta no exista. El argumento es cierto, sin duda, aunque no por ello pueda decirse que sea de aplicación en este caso concreto.

De hecho, la experiencia —el tocar con el cuerpo el Nirvana— tiene una enorme importancia en la enseñanza de Buda,[9] y la siguió teniendo entre sus sucesores. Así, en una de las fuentes, en la que se nos contrapone a los personajes de Musila y Narada,[10] se indica que ambos tenían el mismo conocimiento, pero Musila era superior porque había establecido el contacto con el Nirvana.[11] En realidad, el budismo posterior se dividiría entre los que pensaban que la sabiduría era suficiente para obtener el Nirvana y los que, por el contrario, seguían haciendo énfasis en el aspecto experimental. Estaba en juego, a fin de cuentas, la restricción o ampliación del camino salvífico. Sin embargo, tal cuestión excede con mucho el objeto del presente estudio.

El camino del Nirvana: los poderes mágicos

Como se desprende de lo examinado en este capítulo, buena parte de la metodología seguida por Siddharta para escapar del mundo presente y entrar en el Nirvana halla sus paralelos en técnicas yóguicas conocidas en la India y cuya existencia está desvinculada del budismo como tal. Algo similar sucede con lo que podríamos denominar «poderes mágicos».

Éstos son considerados en el budismo como parte de las cinco clases de «conocimientos o ciencias elevados»[12] *(abhijña)*: *siddhi*, el ojo divino, el oído divino, el conocimiento del pensamiento ajeno y el recuerdo de las existencias anteriores. En un texto clásico,[13] Buda añade a éstos otras propiedades que aparecen asimismo mencionadas en fuentes relacionadas con el hinduismo. La diferencia radical entre Siddharta y los otros maestros

giró en torno a dos aspectos. El primero es que Buda temía que la posesión de estas cualidades —quizá habría que decir más bien la búsqueda de las mismas— distrajera al monje de su meta, que era alcanzar el Nirvana. El segundo es que, sabedor de la posibilidad de que este tipo de demostraciones fueran superadas por otros maestros —lo que habría tenido un efecto demoledor sobre prosélitos potenciales— Buda ordenó que su práctica no se acometiera jamás delante de los laicos.

Para aquel individuo —que tenía que ser forzosamente monje en el pensamiento original de Buda— que aceptara el planteamiento inicial, que supiera dominar las técnicas, que llegara a sufrir una experiencia considerada como de contacto con el Nirvana y que no se dejara distraer por la adquisición de ciertos poderes, quedaba franco el camino que conducía a la liberación de las reencarnaciones y a la disolución en el Nirvana. Al análisis del concepto budista de Nirvana dedicaremos el próximo capítulo.

12

Lo Absoluto y el Nirvana

LOS «ASAMSKRTAS»[1]

En el lenguaje filosófico o teológico, se considera Absoluto aquello que subsiste en sí y por sí, sin estar condicionado por algo distinto. Ese Absoluto se identifica en la cosmovisión judeo-cristiana con el Dios único. No sucede lo mismo en Extremo Oriente ni, por supuesto, en el hinduismo. Pese a su tesis de un condicionamiento múltiple, lo cierto es que el budismo conoce la idea de un absoluto al que denomina *asamskrta* (pali, *asanjata*). El *asamskrta* es un dharma que no se halla condicionado y que por lo tanto es distinto de los que sí lo están, los llamados *samskaras*. Ni surge,[2] ni cambia[3] ni desaparece. Ni tiene causa ni es la causa de nada.[4]

Originalmente es posible que Siddharta considerara que sólo el Nirvana era *asamskrta*.[5] Estar inmersos en el mismo era lo que pretendía la doctrina de salvación predicada por él, lo que implicaba características de meta absoluta y final. Esta visión que, muy posiblemente, fue la mantenida por Buda se vio alterada ya en época muy primitiva y, de hecho, en el día de hoy sigue existiendo controversia entre las diversas escuelas budistas acerca de qué es o no *asamskrta*, coincidiendo sólo en considerar como tal al Nirvana. Sin entrar en detalles, podemos señalar que las diferentes escuelas califican también como *asamskrta* al espacio vacío *(akasa)*,[6] a la ley fundamental de toda existencia o relación causal del nacimiento dependiente *(pratitya-samutpada)*, al eterno camino de la salvación *(marga)*,[7] a la consecución de los grados superiores de conciencia y a la cualidad de ser así *(tathata)*. Dado que estos desarrollos es dudoso que tuvieran un punto de contacto con el Buda histórico, en las próximas páginas nos limitaremos a referirnos al Nirvana.

El Nirvana[8]

El Nirvana aparece en las fuentes budistas como la eliminación absoluta de todo aquello en lo que descansa la existencia mundana o de lo que aquélla provoca. Es completamente distinto del mundo material y del ideal. En él no hay llegar ni marchar. No existe ni afán, ni perecer ni nacer. En su seno no existen ni los anhelos ni las penas. El canon pali[9] lo define como la aniquilación total del odio, de la codicia y del error. Sin embargo, no puede identificarse —como hacen erróneamente algunos occidentales— con un estado de felicidad o beatitud. El Nirvana no es, ni lejanamente, algo semejante.

Como puede observarse por estas breves notas, resulta obvio que todas las referencias al Nirvana aparecen contempladas en clave negativa y no positiva. En un caso específico[10] se afirma que en el mismo existe la «dicha», pero inmediatamente se añade que esta dicha no es experimentada ni sentida por nadie. Justo ahí reside la dicha del Nirvana, en que en su seno no se experimenta absolutamente nada. Es por ello que tanto el Hinayana como el Mahayana coinciden en compararlo específicamente con el espacio vacío.[11]

Descartado, pues, que el Nirvana equivalga a la felicidad y bienaventuranza anunciadas por otras religiones, ¿implicaría esto acaso la disolución, la aniquilación total? Así parece desprenderse de las fuentes, y sin duda la perspectiva se convierte en sobrecogedora para una mente occidental cuando reflexiona sobre ella. Sin embargo, no debe olvidarse que nuestro punto de partida analítico es muy distinto del sostenido por Siddharta. Al negar Buda la personalidad individual, no puede temerse su desaparición ni considerarse indeseable por la sencilla razón de que nunca ha existido. Por otro lado, la cosmovisión budista no ve en la idea de Nirvana los aspectos tan cruelmente descarnados que presenta para una mentalidad occidental. Por el contrario, para aquellos que, como le sucedió a Siddharta, contemplan el mundo como un lugar exclusivamente presa del dolor y de placeres efímeros que al final también constituyen sufrimiento y que abocan a nuevos sufrimientos y renaceres, la supresión de todo tipo de sensaciones puede considerarse como algo bueno, incluso como el *summum*

bonum. Ciertamente, se trata de una indiscutible y clara liberación. La pretensión de haber enseñado el camino para llegar a esa inefable situación constituye asimismo el máximo aporte del Buda al devenir humano.

Conclusión

El análisis histórico referido a la figura y a la enseñanza de Siddharta, el que luego sería mucho más conocido como Buda, nos permite acceder a un personaje que aparece desprovisto radicalmente del lenguaje legendario, pero que, precisamente por ello, resulta más real y cercano a nosotros. El primer aspecto que resalta de la personalidad de Buda es su preocupación continua —podríamos decir, obsesiva—, por el dolor. No resulta difícil especular sobre las primeras raíces de esa vivencia ya que tenemos noticia sobre su nacimiento traumático, la pérdida de la madre, la crianza por una madrastra, la sensación agobiante de ser el príncipe heredero de una oligarquía acosada por poderes mayores, el desagrado de la vida palaciega, el matrimonio impuesto, el temor a la responsabilidad paterna, etc. Si aceptamos ciertos episodios de la vida temprana de Siddharta como históricos, parece que esta sensación fue continua desde la infancia y, con el paso de los años, se fue agudizando hasta provocar la huida en busca de la liberación.

El período que comenzó entonces y que se extendió hasta el episodio conocido convencionalmente como «la iluminación» constituyó una profundización de esa experiencia de sufrimiento. Fue así, por un lado, a causa del fracaso en obtener la paz recurriendo a métodos convencionales como la práctica de las técnicas de meditación o la ascesis; por otro, a consecuencia del castigo directo e inmisericorde a que sometió a su cuerpo durante los años que vivió como asceta. A lo largo de todo ese tiempo, la presencia del sufrimiento continuó siendo una compañía, no por dolorosa, inexistente. No es extraño que, cansado de ese peregrinar y convencido de lo infructuoso del mismo, un día Siddharta decidiera bañar su cuerpo, vestirlo, aceptar un manjar dulce y suave, e iniciar una nueva etapa de su vida.

Esta nueva etapa se abrió con «la iluminación» y significó, sin duda, para Siddharta el inicio de una existencia mejor. El cambio experimentado

tras la mencionada experiencia puede percibirse de manera especial en la categoría de sus pretensiones. Éstas incluyeron, entre otras circunstancias, la afirmación de hallarse por encima de los hombres y de los dioses, de ser el único que comprende el secreto de la existencia y que conoce el camino de la salvación. Siddharta no cuestionaba en bloque la cosmovisión del hinduismo incluido su panteón. Por el contrario, la asumía y pretendía trascenderla aportando una metodología superior hacia la ansiada meta de la liberación del dolor y de la rueda de las reencarnaciones y la entrada en el Nirvana.

Los episodios que aparecen concatenados a continuación, analizados críticamente, distan mucho de corresponderse con una imagen idílica del personaje —como la pregonada por sus adeptos— y suscitan la duda razonable de que Buda estuviera en posesión de aquello que predicaba. Sin embargo, a la vez permiten que nos acerquemos a una personalidad excepcionalmente inteligente y sugestiva. Es la que encontramos en el Siddharta organizador, en el Siddharta que construye un movimiento cuyas riendas están sujetas únicamente en sus manos y que le sigue hasta el último aliento; en el Siddharta que sabe leer la realidad social y política y, en virtud de esa comprensión, opta por estrechar lazos con reyes y comerciantes para reducir el poder de los brahmanes y privarles de adeptos; en el Siddharta que flexibiliza de manera creciente las condiciones para acercarse a su movimiento (el permitir a las mujeres convertirse en monjas sería uno entre muchos) hasta el punto de que su primo Devadatta le acusa de traicionar los primeros ideales y convertirse en alguien disoluto; y en el Siddharta que, por todo lo anterior, se convierte en un referente para los reyes de Magadha y Koshala, así como para el país de los shakyas.

No parece que fuera éste un hombre privado de deseo como querrían hacernos creer las fuentes. Por el contrario, los testimonios que han llegado hasta nosotros nos permiten ver de manera directa e innegable cómo jamás pensó en abandonar el mando, en delegarlo o, al menos, en designar a alguien que lo sucediera. Semejante comportamiento resultaba tan normal y justificado a sus ojos que no tuvo ningún reparo en ridiculizar pública y quizá incluso cruelmente a Devadatta por haber cuestionado la oportunidad de que siguiera detentando todo el poder en la orden a una edad avanzada.

Junto con el control de su orden, Siddharta supo —seguramente no sería exagerado decir que provocó— el contacto con las alturas donde se toman las decisiones de poder y que aceptó todas las ventajas —sin excluir las patrimoniales— que se derivaron de tal circunstancia.

Pero junto a estos aspectos de su personalidad que revelan al estadista que pudo haber sido y no fue del todo, en las fuentes encontramos a un Siddharta que entregó completamente su vida a la causa y a la comunidad fundadas por él. La relación de especial amistad con Ananda, el aprecio por Upali o la manifestación, a la muerte de dos de sus discípulos preferidos, en el sentido de que la reunión de los monjes le parecía vacía a partir de ese momento, son claros exponentes de que Siddharta no rompió ni con el deseo ni con los sentimientos. Sin embargo, semejante conducta no puede ser juzgada en demérito suyo, sino que tiene que ser contemplada como una muestra evidente de que todavía su corazón vibraba al impulso de circunstancias que provocan una reacción similar en la mayoría de los seres humanos. Sólo parece ausente —escandalosamente ausente nos atreveriamos a decir—, el afecto por la esposa y la familia. Ambos, como ya indicamos, han quedado subsumidos en la comunidad y en la predicación. Peor sería el destino de Harilal Gandhi, el hijo del célebre Mahatma, que sufrió el descuido educativo de su padre y acabó cayendo en el alcoholismo y la delincuencia. No se trata, desgraciadamente, de excepciones en el caso de padres entregados de manera absorbente a una misión. A decir verdad, se trata del tributo que no pocas veces han debido pagar callada y sumisamente a lo largo de la historia las familias de los hombres relevantes.

En cuanto al aporte ideológico de Siddharta, aparece también ante nosotros identificable con cierta nitidez en las fuentes. Como ya se indicó, en buena medida no cuestionó —ni consideró necesario hacerlo— los aspectos esenciales del entramado ideológico que hallamos en el hinduismo. Como millones de fieles de esta fe, incluso hoy en día, aceptaba sin ningún género de dudas la existencia de otros dioses —«sobre eso hay acuerdo en todo el mundo», diría incluso— y consideraba que podían ser dispuestos benevolentemente en favor de los hombres si se les rendía culto y se les obsequiaba con ofrendas.

También como millones de hindúes, Buda creyó en la reencarnación —una doctrina que resultaría esencial en el mantenimiento del sistema de castas en la India, al venir a legitimar metafísica y escatológicamente un dispositivo social medularmente injusto—; la contempló como una rueda interminable, de la que sólo se podía ansiar huir y centró su metodología espiritual en conseguirlo.

Incluso esta metodología parece distar mucho de haber sido original. Centrada en la práctica de ejercicios de meditación y en la provocación de experiencias paranormales, material y formalmente, su trasfondo es yóguico, con la diferencia de que Buda pretendió gozar de una exclusividad en su enseñanza y, además, tuvo buen cuidado de no enfatizar la adquisición de los poderes mágicos.

Esta identificación con corrientes ya existentes en el hinduismo podemos percibirla asimismo en aspectos de su doctrina tan directamente prácticos como la delimitación relativa a quién podría emprender el sendero de la salvación. Este camino —que exige en el pensamiento del Buda histórico una dedicación sólo posible en el interior de una disciplinadísima comunidad monástica— única y exclusivamente puede ser recorrido hasta el final por monjes masculinos, aunque, en un momento de su existencia, Siddharta cediera a las sugerencias de Ananda y permitiera que las mujeres, a las que consideraba «la animalidad encarnada», pudieran constituir una orden monástica femenina. Tal circunstancia —fundamentalmente en lo que implica de limitación para los laicos, nada seguramente en lo que se refiere a las mujeres— tuvo que ser cuestionada de raíz por los adeptos póstumos de Buda, lo cual resulta lógico, porque de haber sido muy estrictos en su aplicación habría terminado conduciendo al movimiento a su extinción paulatina.

En todos estos aspectos, Siddharta no fue sino un reflejo muy exacto del caldo ideológico de su época. Sin embargo, no es menos cierto que también hubo otros en los que demostró poseer una postura si no original, al menos muy específica. El primero de ellos fue su negativa a aceptar la idea —tan querida al judaísmo y al cristianismo— de un Dios personal, absoluto, creador y sustentador del cosmos, omnipotente, omnisciente e infinitamente bueno. Buda insistió en la inexistencia del Absoluto, con la excepción del

Nirvana, y sus sucesores mantendrían la misma postura fundamental aunque aceptaran aspectos que podrían ser considerados absolutos. Los mismos dioses, pese a su existencia innegable, eran limitados, mortales e incluso se dejaban enseñar por el que sabía más que ellos, el Buda.

El segundo aspecto de importancia radical fue la visión del universo como un devenir continuo en torno al dharma. El cosmos carece de algo que sea perdurable o inmutable. Todo fluye de manera continua e incluso lo que para nosotros son elementos innegables, como puede ser la personalidad concreta de alguien, para Buda deben interpretarse como circunstancias cuya realidad no es mayor que la de un efímero sueño.

El tercer aspecto, angustiosamente presente, como ya hemos señalado en páginas anteriores, en la subjetividad existencial de Siddharta, es la punzante y desazonadora presencia del dolor. Para Buda, en esta vida todo es sufrimiento e incluso deben ser así etiquetados los momentos de placer y disfrute porque su carácter efímero y el deseo que sentimos de ellos también, al fin y a la postre, entrañan dolor. La misma rueda de las reencarnaciones es una manifestación, para el budismo, de la veracidad de este aserto. Escapar —o si se prefiere, alcanzar la liberación— finalmente de este mundo y entrar en el Nirvana —es decir, en la disolución—, constituye la meta ansiada por Buda y por los que son fieles a sus enseñanzas.

Todas estas circunstancias influyeron poderosamente en la ulterior expansión del budismo. Socialmente, a diferencia del judaísmo o el cristianismo basado en el Nuevo Testamento, no podía convertirse nunca en un revulsivo social, ni tan siquiera en un acicate para obtener mínimas reformas. Por el contrario, apuntaló a monarquías que tenían como una de sus mayores preocupaciones la rivalidad con los brahmanes. Por otro lado, al explicar el sufrimiento como algo derivado de la propia naturaleza de la existencia y la situación social —angustiosamente injusta no pocas veces— como resultado de otras vidas anteriores, la enseñanza de Buda se convirtió en un auxiliar magnífico —y muy estimado históricamente— del mantenimiento del *statu quo*. En la India, su crecimiento se restringió, de hecho, cuando encontró rivales ideológicos que podían servir mejor al mantenimiento del sistema de castas, pero en otros países su éxito fue

rotundo al no hallarse competidor comparable en su papel de cimentador del orden establecido. Todavía en el curso de este siglo, las naciones en las que el budismo constituye el referente ideológico más importante han conseguido mantener un entramado social cuyo origen es anterior al inicio de nuestra era. El coste que esto ha significado para los desposeídos, para las mujeres, para los no integrados en las clases dominantes ha resultado especialmente oneroso. Esa circunstancia debe incluirse, sin ningun género de dudas, en el haber del budismo.

Por otro lado, al no incidir la ideología creada por Siddharta en la persona como tal, al negar incluso su realidad, pues todos somos compuestos continuamente mutables de dharmas, ha creado un trasfondo psicológico y político en el que concepciones como las de derechos personales, derechos civiles o democracia resultan ajenas y sustancialmente incomprensibles. No es de extrañar, por lo tanto, que en buen número de casos si se ha producido un retroceso del budismo ha sido para ceder su lugar a concepciones políticas de corte profunda e irremisiblemente totalitario. Guste o no reconocerlo, la democracia y la justicia social sólo crecen adecuadamente donde existe un sustrato identificado con el respeto al individuo, algo ausente de buen número de concepciones religiosas históricas.[1] En este sentido, el legado de Buda ha debido de contribuir, aunque seguramente no en la manera que él lo pretendía, a convencer a muchas personas de que esta existencia es fundamentalmente dolor y sufrimiento.

Todo lo anterior demuestra, además, lo utópico de plantearse cuestiones como la de si el budismo, como entramado ideológico y como metodología, puede ser absorbido, en todo o en parte, dentro de la práctica de otras religiones. Ciertamente, no es del todo inhabitual contemplar el espectáculo de religiosos católicos que practican la versión japonesa del budismo conocida como zen. Sin embargo, de ello no puede colegirse una mínima compatibilidad entre las fes monoteístas —incluso aunque ese monoteísmo sea imperfecto como el católico que admite rendir diferentes tipos de culto a seres que no son divinos— y la doctrina del Buda. El budismo es politeísta, no cree en un Dios absoluto y contiene su propia visión del cosmos, de la condición humana y de la salvación, todas ellas distintas e incompatibles

con el monoteísmo, con la fe en un Dios único, amoroso y creador del mundo, y con una vía de salvación como la contenida en el Antiguo o en el Nuevo Testamento. Su insistencia en el dolor, en el sufrimiento, en la ascesis, en la carencia de importancia del individuo pueden resultar familiares a algunos miembros de religiones monoteístas, pero sustancialmente representan el polo opuesto de una fe como la sostenida por Moisés o Jesús. Para el judaísmo y el cristianismo, no existen dioses sino el único Dios (Éxodo 20, 1 ss.); hay posibilidad de alegría y disfrute sanos en esta vida, y no sólo no son negativos sino que constituyen un regalo del Creador tal y como reconocieron desde el pesimista autor del Eclesiastés al Jesús acusado de ser borracho y comilón (Eclesiastés 9, 7-9; Mateo 11, 19). Ante el Creador deberá responder después de la muerte todo ser humano (Eclesiastés 12, 1 ss.; Hebreos 9, 27-28). Finalmente, la historia —pese a sus sombras— tiene sentido, un sentido que obliga a intentar mejorar el presente, a la espera del futuro en que Dios provocará su consumación (Romanos 8, 18-25). El mensaje, fruto de la iluminación de Siddharta, resulta radicalmente distinto.

Apéndices

I

Las fuentes históricas relacionadas con la vida de Buda

Aunque, como hemos tenido ocasión de ver, los relatos sobre la vida de Buda contienen una enorme variedad de elementos legendarios, hoy en día existe una práctica unanimidad en considerarlo como un personaje histórico. Tesis como las de Senart o Kern,[1] que insistían de manera casi o totalmente exclusiva en el aspecto mítico y obviaban el histórico, resultan hoy en día totalmente inaceptables. Por otro lado, tampoco pueden ya admitirse, desde una perspectiva histórica, obras como las de A. Bareau,[2] E. J. Thomas[3] o R. A. Mitchell,[4] donde la narración de la vida de Siddharta va entremezclada con los elementos legendarios de la misma sin discernir críticamente lo que puede o no aceptarse como digno de fe.

Para el historiador persiste, sin embargo, el nada fácil problema de discernir qué parte de la información que nos ha llegado sobre Siddharta tiene base histórica y qué parte cabe atribuir a desarrollos posteriores a su muerte. Este problema resulta terriblemente agudizado por la circunstancia de que, a diferencia de lo sucedido con Moisés y, sobre todo, con Jesús, entre la vida de Siddharta y el inicio de redacción de las fuentes transcurrieron varios siglos. De hecho, la primera Vida de Buda fue, muy posiblemente, la *Buddha-charita* de Ashvaghosha, un poeta indio de los siglos primero-segundo después de Cristo. La obra conocida como *Lalitavistara,*[5] que llega en su material sólo hasta el primer discurso de Buda sobre el dharma, fue redactada —posiblemente por varios autores— entre el siglo II a. C. y el siglo II d. C.; y la biografía denominada *Mahavastu*[6] seguramente tampoco es anterior al siglo II d. C. En cuanto a otra biografía, el *Abhiniskramasutra* —que sólo nos ha llegado en una versión china— contiene paralelos formales con el *Mahavastu* y, muy

posiblemente, es aún más tardía. Todo esto marca una distancia media entre las biografías y la existencia histórica del biografiado de no menos de medio milenio.

Otro problema, ciertamente de no escasa envergadura, es el relacionado con el canon de los escritos budistas. El conocido como las «Tres cestas» (*Tripitaka*; pali, *Tipitaka*) consta de tres partes, el Vinaya-pitaka, el Sutra-pitaka y el Abhidarma-pitaka, referidas, respectivamente, a las reglas de vida de los monjes, a los discursos pronunciados por Buda y a su enseñanza. Sólo ha llegado intacto en lengua pali y aunque tradicionalmente se le atribuyen algunos materiales recogidos a las pocas décadas de la muerte de Buda, lo cierto es que el final de su formación no puede situarse antes del año 972 d. C.,[7] y en el caso del Abhidarma-pitaka, las diferencias entre las distintas sectas budistas son considerables. Si a esto añadimos cánones paralelos como el de Sarvastivada, no anterior al siglo de Ashoka, y de enorme influencia en el noroeste de la India, o los pertenecientes a las escuelas Mahasanghika y Dharmagupta, que sólo nos han llegado en chino, podemos comprender que la dificultad relativa al estudio de las fuentes budistas es muy considerable.

La idea de que sólo las escrituras del canon pali, prácticamente traducidas en su totalidad a lenguas europeas, contienen una imagen histórica de Siddharta debe desecharse de raíz. La secta budista que recopiló este conjunto de escritos coexistió con otras y no puede apelar, al menos en teoría, a una antigüedad mayor. Sí resulta de interés el hecho de que este material es el más completo que ha llegado a nosotros y donde la figura de Siddharta aparece más separada de la legendarización de que luego sería objeto.

Pese a lo precario de las fuentes, mucho menos fiables —es preciso insistir en ello— que las referidas a las vidas de Moisés o Jesús, existen, sin embargo, algunos aspectos de la vida de Buda que, a nuestro juicio, pueden considerarse históricos con notable certeza. Éstos serían, sumariamente, los siguientes:

1. Buda, llamado Siddharta, vivió en una época que debió de transcurrir *c*. 540-480 a. C.

2. Era hijo de un importante personaje procedente de la oligarquía de los shakyas, aunque muy posiblemente su poder se haya exagerado.

3. Su madre murió en el parto y fue criado por su madrastra. Cabe suponer que su niñez fue fácil materialmente, pero, con seguridad, no exenta de tensiones psíquicas muy intensas.

4. Casado y con un hijo recién nacido, decidió abandonar todo en busca de una verdad que lo liberara de su angustia interior, relacionada, principalmente, con lo que él consideraba omnipresencia del sufrimiento.

5. Los caminos intentados para alcanzar la liberación de esa opresiva sensación se revelaron como ineficaces.

6. Tras practicar un ascetismo extremo, Siddharta decidió abandonar los caminos que había transitado hasta entonces. Se lavó, se vistió, se regaló con una buena comida y comenzó a andar. Probablemente, aquel mismo día sufrió una experiencia que más adelante pasaría a denominarse «la iluminación». Gracias a ella, muy posiblemente centrada en lo que luego se conocería como las «cuatro nobles verdades», Siddharta creyó haber descubierto la verdad que explicaba el problema del sufrimiento en el mundo y la manera de escapar de él de forma definitiva. La experiencia tuvo un impacto considerable en la mente de Siddharta hasta el punto de que, desde ese mismo momento, se consideró iluminado y, precisamente por ello, por encima de los dioses y de los hombres.

7. Aunque inicialmente Siddharta no parece haber sabido si debía o no compartir con los demás su reciente visión, finalmente optó por hacerlo.

8. En la expansión de su mensaje influyeron aspectos sociopolíticos como el deseo de los monarcas de Magadha y Koshala de socavar el poder brahmánico o la ayuda que recibió la nueva religión de estos reyes y de la clase comerciante. Pero también el hecho de que conservaba buena parte de la cosmovisión del budismo limpiándola de aspectos como los sacrificios brahmánicos y añadiéndole una propedéutica, proclamada superior, para alcanzar la liberación. En un período muy breve de tiempo, Siddharta se encontró al frente de un movimiento cuyo único punto de referencia era él y que contaba no sólo con el acceso a los palacios sino también con propiedades inmuebles, producto de las donaciones. Incluso la estirpe de los shakyas acabó escuchando a su hijo pródigo que visitó en varias ocasiones

su patria, aunque no volvió a mantener ningún tipo de contacto con su antigua esposa ni a atender los ruegos de ésta para que socorriera económicamente al hijo de ambos.

9. El cúmulo de circunstancias que tanto habían favorecido la primitiva expansión de la nueva fe experimentó bruscos cambios en los últimos años de la vida de Siddharta que se vieron amargados por hechos como la extinción del reino de los shakyas, la desaparición de los monarcas amigos de Koshala y Magadha y la rebelión de su primo Devadatta. Siddharta había ridiculizado a éste en público y Devadatta respondió acusándolo de disoluto y provocando un cisma en el que más de quinientos monjes abandonaron al fundador para seguir a su rival y familiar. Es posible que sólo la muerte de Devadatta haya evitado que la comunidad budista experimentara mayores trastornos.

10. Sintiéndose enfermo, Siddharta decidió viajar por última vez a la tierra que lo había visto nacer. Sin embargo, no logró alcanzar su objetivo. Tras haber consumido un plato de carne de cerdo, su salud empeoró y, finalmente, murió acompañado de Ananda, su discípulo preferido, que le había convencido para que permitiera a las mujeres acceder al monacato.

La doctrina de Siddharta resulta aún más difícil de dilucidar en su estrato más primitivo, pero, una vez más, podemos contar con un mínimo de certeza, especialmente cuando atendemos —aquí sí— a los datos contenidos en el canon pali que, no debería sorprendernos, presentan una exposición que guarda considerables paralelos con las fuentes relativas a Mahavira, el contemporáneo de Buda. Los aspectos de la enseñanza de Buda que, en mi opinión, podrían retrotraerse al mismo serían los siguientes:

1. Siddharta aceptó en bloque el sistema politeísta del hinduismo. Animó la práctica de rendir culto y realizar ofrendas en honor de los dioses como algo bueno y encaminado a obtener su benevolencia. Pese a todo, consideró que su especial iluminación lo colocaba a él y a los que la alcanzaban por encima de los dioses. Buena prueba de ello lo constituye no sólo el testimonio de las fuentes sino también los preparativos de sus

adeptos para rendir culto a sus reliquias incluso antes de producirse su fallecimiento.

2. Siddharta aceptó igualmente la creencia en el karma y en el ciclo de las reencarnaciones existente ya en el hinduismo, pero acentuó la visión del universo como un devenir continuo, sin creador, sin sustentador, sin permanencia propia. El mismo ser, la misma personalidad no pasaba de ser una ilusión tan escasamente consistente como un sueño.

3. Estos aspectos vinieron además especialmente subrayados por la experiencia subjetiva de sufrimiento padecida por Siddharta. Para escapar de él, sólo cabía extinguir el deseo, lo que a su vez tendría como consecuencia la supresión del ciclo de las reencarnaciones y la entrada final en el Nirvana, es decir, el vacío, la disolución.

4. Para alcanzar esta meta, el adepto debía someterse a una serie de ejercicios que, en términos generales, no parecen haberse diferenciado sustancialmente de los enseñados por otros maestros yóguicos y que terminarían llevándole a un estado que le permitiría entrar en el Nirvana en el momento de la muerte o tras un período ya limitado de reencarnaciones. Este camino estaba cerrado a las mujeres —Siddharta manifestó una fuerte misoginia incluso después de la iluminación— y a los laicos, pero éstos podían aspirar a una continua superación a través de las vidas sucesivas.

Lógicamente, y en esto existe una práctica unanimidad, el núcleo histórico y doctrinal relacionado con Buda recibió con el paso de los siglos numerosas aportaciones procedentes de las tierras a las que llegaba el budismo y de los sistemas ideológicos con los que se enfrentaba. Historiar esos desarrollos también constituye un reto apasionante, pero diferente, desde luego, al de reconstruir la vida y la enseñanza reales de Siddharta. Esta última tarea es la que se aborda, partiendo de las fuentes históricas, en las páginas de esta obra.

II

Textos relacionados con la vida de Buda

I. La huida de Siddharta

«El Bodhisattva dijo a Chanda, su fiel esclavo:“Levántate y apareja mi corcel sin que la gente lo pueda oír”.

»Dijo Chanda:“La noche no es tiempo adecuado para el paseo. Además, ningún enemigo está atacando el palacio. No entiendo por qué me ordenas que apareje el corcel”.

»(Dijo Buda):“Si hay grandes enemigos, ¿acaso no lo sabes? Son la vejez, la enfermedad y la muerte. Ésos son los enemigos peores. Apareja pronto mi corcel para que no puedan interponerse…”

»… Cuando se disponía a montarlo, el animal relinchó de pena. Entonces los dioses, temiendo que aquello retrasara o impidiera la marcha, dispersaron el ruido del relincho de forma tal que la gente no pudo oírlo…

»… Cuando llegó junto a la puerta de la ciudad, ésta se abrió sola. Cuando estuvo fuera de la ciudad, se dirigió al bosque de Anuya, que estaba no lejos de allí.

»Descendió entonces del corcel y se quitó la ropa y las alhajas. Luego dijo a Chanda:“Puedes llevarte el corcel y quedarte con mi ropa y mis alhajas, regresando al palacio. Saluda a mis padres y diles que los abandono a fin de estudiar el camino de la salvación, pero que pronto regresaré. No deseo que se entristezcan”.»[1]

II. Siddharta sufre la experiencia de la iluminación

«Sometido a la reencarnación, a la vejez, a la enfermedad, a la muerte, a la

pena y a la inmundicia, y contemplando el peligro que hay en todo cuando se está sujeto a estas cosas, busqué la paz completa del Nirvana, que no conoce la pena ni la ancianidad, ni la enfermedad ni la muerte, ni la reencarnación ni la inmundicia. Lo intenté y lo logré, y me convencí, intuí que mi liberación era segura, que éste sería mi último nacimiento y que no volvería a nacer nunca más.»[2]

«Recordé entonces las múltiples vidas previas. Un nacimiento, dos nacimientos, tres, cuatro, cinco, diez nacimientos, veinte, treinta, cuarenta, cincuenta, cien nacimientos, mil nacimientos, cien mil nacimientos, muchas edades creativas, muchas edades de creación y aniquilamiento. Allá arriba tuve tal nombre, tal clan, tal casta, tal alimentación, sentí tales placeres y tales dolores. Mi vida duró tanto. Tras morir allí, renací aquí. Recorde así muchas existencias anteriores, con sus características y sus detalles. Ciertamente, oh brahmín, en la primera parte de la noche alcancé el primer conocimiento, arrojé la ignorancia y surgió el conocimiento, arrojé las tinieblas y surgió la luz…

»Conociendo así, viendo así, mi pensamiento se vio liberado de la impureza del deseo, mi pensamiento quedó liberado de la impureza de la existencia, mi pensamiento quedó liberado de la impureza de la ignorancia. Estando liberado de esta forma mi pensamiento, obtuve este conocimiento:“Está liberado”. Entonces comprendí: “Mis nacimientos han concluido, mi vida de asceta ha terminado, mi tarea se ha realizado, ya no volveré aquí abajo”.»[3]

III. Siddharta tras la experiencia bajo el árbol Bodhi

«Aconteció que Upaka, un hombre que pertenecía a la secta de los ajivakas vio al Bienaventurado que venía del árbol Bodhi en dirección a Gaya. Al verlo, dijo al Bienaventurado:“Tu faz, amigo, es serena, tu aspecto es limpio y claro. ¿Siguiendo a quién te has retirado del mundo? ¿Quién es tu maestro? ¿De quién deriva la doctrina en que crees?”.

»Tras hablar Upaka el ajivaka, el Bienaventurado le respondió con estas

estrofas:“Yo he vencido a todos los enemigos, yo soy el más sabio, yo estoy limpio de toda mancha, yo he abandonado todo y he conseguido la emancipación al eliminar el deseo. Si he alcanzado el conocimiento por mí mismo, ¿cómo podría llamar maestro a nadie? No tengo maestro. Nadie es igual a mí. Ni en el mundo de los dioses ni en el de los hombres hay ser que sea igual a mí. Soy el Santo en este mundo. Soy el supremo maestro. Yo sólo soy el Sambudha Absoluto. He alcanzado la impasibilidad y he conseguido el Nirvana. Para fundar el Reino de la Verdad voy a la ciudad de Kasis. Haré resonar el tambor del Inmortal en las tinieblas de este mundo”.

»(Le dijo Upaka):“Estás afirmando que eres el Jina absoluto, el Santo”.

»(Buda respondió):“Como yo son todos los jinas que han logrado la extinción de los asavas. Yo he superado todos los estados pecaminosos. Por lo tanto, Upaka, yo soy el Jina”.

»Tras hablar de esa manera, dijo Upaka el ajivaka:“Quizá sea así, amigo”.

»Movió la cabeza, tomó otro camino y desapareció.»[4]

IV. SIDDHARTA DUDA SI DEBE PREDICAR SU DOCTRINA

«¿Debo predicar lo que obtuve con tanto esfuerzo? Los hombres, sumergidos en el pecado y los deseos, considerarán difícil escudriñar esta enseñanza, siempre a contracorriente, complicada, profunda, sutilísima, difícil de comprender.

»Aman los deseos y éstos los cegarán hasta el punto de que no verán nada, inmersos en la tupida nebulosa de la ignorancia.

»Mientras reflexionaba de esta manera, mi corazón se sintió inclinado a tranquilizarse y a no predicar mi enseñanza. Pero la mente de Brahma Sahampati captó los pensamientos que cruzaban mi mente, y pensó: “El mundo está perdido, perdido por completo, mientras el que halló la verdad esté dispuesto a no predicar su enseñanza”. Por ello, con celeridad similar a la del hombre fuerte que extiende su brazo o pliega su brazo extendido, Brahma Sahampati desapareció del mundo de Brahma y apareció ante mí. Se me manifestó con el hombro derecho desnudo y con las manos juntas y

extendidas hacia mí en gesto de veneración, y dijo:“Pluguiera al Señor, pluguiera al Bienaventurado predicar su enseñanza. Existen seres cuya visión sólo está oscurecida en parte. Ésos perecen porque no escuchan la enseñanza. Ésos la entenderán”.»[5]

V. La muerte de Buda

«Se volvió entonces el Buda a sus discípulos y les dijo:“Todo llega a su fin, aunque su duración sea la de una era completa. Ya está a punto de llegar la hora de mi marcha. Ya he hecho todo lo que podía hacer por mí y por los demás… Todas las cosas, fijas o móviles, están destinadas a perecer al final… Me ha llegado la hora de entrar en el Nirvana. Éstas son mis últimas palabras…”.

»Y cuando el Sabio entró en el Nirvana, la tierra fue sacudida como un navío golpeado por un gran pez, y el cielo despidió llamas de fuego… Se opacó la luz de la luna, y pese a no haber nubes en el cielo, unas misteriosas tinieblas cubrieron todo. Los ríos, como si fueran presa del dolor, borbotearon de agua hirviendo… Al igual que los muchos dioses, las nagas de cinco cabezas se quedaron inmóviles en el cielo, con los ojos enrojecidos por el pesar, con las capuchas cerradas y los cuerpos inmóviles, mientras miraban devotamente el cuerpo del Sabio. La comunidad de los dioses en torno al rey Vaishravana, bien enseñada en la práctica del Dharma supremo, no manifestó dolor ni dejó que las lágrimas se escaparan. Así fue su fidelidad al Dharma.

»Los dioses de la Morada Pura, aunque reverenciaban en grado sumo al Gran Vidente, se mantuvieron tranquilos, sin que su ánimo se viera alterado, porque despreciaban en gran manera las cosas de este mundo. Los reyes de los gandharvas y de las nagas, así como los yaksas y los devas que disfrutan del Dharma verídico, se alzaron en el cielo, apesadumbrados y sumidos en el dolor más intenso… Y el mundo, cuando desapareció el Príncipe de los Vientos, se asemejaba a un monte cuya cima hubiera experimentado una conmoción. Quedó como un cielo en el que no hubiera luna, como un

estanque en el que la escarcha hubiera destruido los lotos o como la sabiduría inútil a causa de la falta de suerte.»[6]

III

Máximas de Buda

Al conocimiento del dolor, al conocimiento de la causa del dolor, al conocimiento de la cesación del dolor y al conocimiento del camino que lleva a la cesación del dolor se llama, oh monjes, recta visión.

A la intención de renunciar, a la intención de no herir, a la intención de no dañar se llama, oh monjes, recta intención.

A no incurrir en falsedad, en palabras dañinas, en palabras ásperas, en palabras pronunciadas con ligereza se llama, oh monjes, hablar correcto.

A abstenerse de quitar la vida, de apoderarse de lo de otros, de las relaciones sexuales se llama, oh monjes, acción correcta.[1]

* * *

Al que se afana buscando placeres, como el que recoge flores, la muerte lo coge de improviso y se lo lleva, como la riada arrasa a un pueblo sumergido en el sueño.

No te preocupes de las malas palabras y acciones o negligencias cuando debas hacer el bien a los demás. Ocúpate más bien de tus pecados y de tu negligencia.

Las palabras hermosas que no producen ningún fruto práctico son como algunas flores hermosas que resultan agradables a los ojos pero que carecen de aroma.

Las palabras que se traducen en frutos prácticos son como algunas flores hermosas provistas de aroma.

El necio que conoce su necedad es un sabio, pero el necio que se considera sabio se tiene merecido que lo llamen necio.

Mira al que te indica tus faltas como a alguien que te señalará la existencia de un tesoro (oculto).

Busca la compañía del que te reprende y disciplina del sabio que es recto en su amonestación. Bien le irá y no mal al que busque una compañía semejante.

Evita las malas compañías. Evita el compañerismo con los malos.

Busca la amistad de los hombres nobles y de carácter elevado.

Los justos viven en libertad.

Los santos ni se lamentan ni se mustian a causa de los deseos.

Inmutables ante el éxito o el fracaso, los sabios no permiten que en su carácter tenga lugar ninguna alteración.

Pocos son entre los hombres los que llegan a la otra orilla. Los demás —que son la gran mayoría— se quedan en esta orilla.

Hasta los dioses envidian a aquel cuyos sentidos están serenos como caballos bien domados por el cochero, al que ha renunciado al amor propio y ha purgado todas sus manchas.

Una palabra profunda que produzca la paz en el que la escucha vale más que mil palabras vacías.

Una sola canción que produzca la paz en el que la escucha vale más que cien canciones vanas.

Un solo versículo de la Ley que produzca la paz en el que la escucha vale más que entonar cien canciones vanas.

Mejor guerrero es el que consigue vencerse a sí mismo que el que derrota a un millón de enemigos en el combate.

Vencerse a uno mismo es la mejor de todas las victorias.

Ni dios ni semidiós, ni Mara ni Brahma pueden anular la victoria de quien consigue mantenerse controlado siempre y perdura en una serenidad sin alteraciones.

Si durante un siglo, un mes tras otro, alguien ofreciera sacrificios por valor de millares, y si otro manifestara momentáneamente su veneración hacia el que se ha dominado a sí mismo, ésta sería la mejor forma de culto.

Si alguien cuidara del fuego sagrado situado en el claro del bosque, y si otro manifestara momentáneamente su veneración hacia el que se ha dominado a sí mismo, ésta sería la mejor forma de culto.

Mejor que un siglo de vida colmada de impurezas y destemplanzas es un solo día de vida de moralidad y contemplación.

Ni la ausencia de vestido, ni el cabello sucio, ni la roña, ni el ayuno, ni el dormir en los templos, ni las cenizas ni las posturas del asceta pueden purificar al hombre que no está libre de la duda.

Los ingenieros dominan las corrientes fluviales, los arqueros sitúan sus flechas, los carpinteros trabajan la madera. Los piadosos se hacen a sí mismos objeto de su dominio y de su trabajo.

¿Dónde queda el gozo, dónde se encuentra el placer cuando todo es presa de las llamas? Considera esta imagen pintada, herida y tumefacta, presa de la enfermedad y repleta de deseos, en donde nada es perdurable.

Esta ruinosa forma es un nido de enfermedad y debilidad, está repleta de podredumbre y acabará pereciendo.

Larga es la noche para el insomne, larga es la ruta para el cansado y larga es la serie de existencias para los necios que desconocen la Buena Ley.

Ni en los cielos, ni en el fondo del mar ni en una gruta de los montes. No se puede encontrar un lugar en este mundo donde se libre de la muerte el que se cobije en él.

La muerte es el término de la vida.

¿Qué placer puede tener quien contemple esos huesos grises desparramados como las calabazas en otoño?

Ésta es una villa de huesos pegados a la carne y a la sangre, cuyos defensores son la enfermedad y la muerte, el orgullo y la agresividad.

Al igual que el deslumbrante carro del rey envejece, el cuerpo del hombre llega a la edad anciana.

La ley de los santos no envejece jamás.

Por el mal que tú mismo hiciste te has rebajado.

Por el mal que te negaste a cometer te has purificado.

Pureza e impureza pertenecen al yo íntimo del hombre.

Nadie puede purificar a otro.

Sigue el camino de la virtud y no el del vicio.

Los virtuosos viven felices en este mundo y en el otro.

El Rey de la Muerte no se fija en el que considera el mundo como una ilusión, como una alucinación.

Los hombres de este mundo están ciegos y pocos son los que tienen ojos para ver.

Bueno es ser rey en la tierra, bueno es nacer en el cielo, bueno es el dominio universal, pero mucho mejor es el fruto de la conversión.

Vivimos felices al no odiar a nadie entre hombres repletos de odio.

Sin poseer nada, vivimos dichosos.

Vivamos nutriéndonos de alegría, como los resplandecientes en su resplandor.

El vencedor fomenta la hostilidad y el vencido adormece en la amargura.

El hombre tranquilo, indiferente a la victoria y a la derrota, vive en paz.

No hay fuego como el deseo.

No hay destino tan perverso como el odio.

No hay tristeza como la existencia.

No hay dicha comparable al Nirvana.

A nada te aficiones.

Nada liga al que está libre de afectos y desafectos.

Del apego viene el dolor.

Del apego viene el temor.

Quien está limpio de apego desconoce el dolor y el temor.

Quien está libre de afecto desconoce el dolor y el temor.

Quien está libre de placer desconoce el dolor y el temor.

Quien está libre de la concupiscencia desconoce el dolor y el temor.

Quien está libre del deseo desconoce el dolor y el temor.

El hombre derrota a la ira mediante la tranquilidad. Que venza igualmente el mal con el bien, que someta al miserable con la generosidad y al embustero con la verdad.

Habla con veracidad.

No des rienda suelta a la cólera.

De tu pobreza da al que te pide.

Tu vida se ha acabado. Has llegado a presencia de la Muerte. No hay lugar de descanso en el camino y careces de provisiones para el viaje.

Purifica tus manchas y desconocerás entonces la vejez y el nacimiento.

Es fácil ver las faltas ajenas y difícil conocer las propias.

Los hombres lanzan al viento las faltas ajenas como si se tratara de paja, pero esconden las propias como un astuto jugador esconde una mala baza.

El hombre indigno y desenfrenado no se convierte en religioso porque lleve la cabeza rapada.

¿Cómo se puede considerar religioso al que está repleto de concupiscencia y codicia?

El necio piensa: «Pasaré aquí la estación húmeda, allá el invierno y el verano», y no piensa en lo que puede acontecerle.

La Muerte llega y barre al necio, orgulloso de sus hijos y ganados, atado por los bienes mundanales, como una riada arrastra a una aldea que duerme.

No hay protección en los hijos, en el padre o en los familiares cuando la Muerte te cubre con su sombra.

La hostilidad nunca se aplaca aquí abajo con la hostilidad, sino con la ausencia de ésta.

Con diligencia, con vigilia, con disciplina, con autocontrol, el sabio se crea una isla que no será anegada por la inundación.

El pensamiento… los que lo dominan se ven liberados de las ataduras de la muerte.

Lo mismo que la abeja que echa a volar tras extraer el jugo de la hermosa flor sin dañarla, se pasea el sabio por en medio del pueblo.

Todos se estremecen ante el castigo. Todos temen a la muerte. Compáralos contigo mismo y ni mates ni hagas que se mate.

Todos se estremecen ante el castigo. Todos aman la vida. Compáralos contigo mismo y ni mates ni hagas que se mate.

A aquel que controla su cólera cuando ésta aparece, al igual que si detuviera un carro cuya dirección está errada, lo denomino cochero. Los demás se limitan a sostener las riendas.

Paulatinamente, poco a poco, en cada momento, el sabio va quitando sus manchas, como el joyero hace con la plata.

Llamo brahmín al que no es acosado ni por deseos externos ni por deseos internos. Aquel en el que no hay temor es el verdaderamente libre.

Llamo brahmín al que medita, tiene el corazón limpio, vive en soledad, ha cumplido con su deber y se ha purificado de sus manchas. Al que ha llegado al final de sus esfuerzos.

No se es brahmín ni por el pelo revuelto, ni por el linaje ni por la casta.

Es verdadero brahmín aquel en quien hay verdad, justicia y pureza.

No llamo brahmín al que simplemente nació de una madre que era brahmín. Yo llamo brahmín al que no está apegado a nada. Llamo brahmín al que ha cortado las ataduras, al que no anda sediento de placeres, al que ha superado los obstáculos.

Llamo brahmín al que ha cortado el cable y la cuerda y la cadena con todas sus ataduras, al que ha roto los cerrojos.

Es brahmín el que no cede a la cólera, el que se preocupa de cumplir sus deberes religiosos, el que es justo y puro, el que se domina a sí mismo, el que ha llegado a su último nacimiento.

Es brahmín el que no se opone a los que se oponen, el que permanece

tranquilo entre los que combaten, el que no codicia entre los codiciosos.

Las cosas están precedidas por el espíritu, controladas por el espíritu, formadas por el espíritu.

Si se habla y se actúa con un espíritu tranquilo, la felicidad va en pos nuestro como lo hace la sombra que no nos abandona.

Aunque recite muchos textos sagrados, la persona descuidada que no actúa de acuerdo con sus enseñanzas es similar al vaquero que cuenta las vacas ajenas.

A alguien que ha estado fuera durante mucho tiempo y que regresa sano y salvo, sus familiares, amigos y conocidos lo reciben con gozo. Lo mismo sucede con el que ha hecho el bien. Cuando pasa de este mundo al otro, sus buenas obras lo reciben como a alguien querido que llega.

No hay fuego similar al deseo.

No hay red similar al error.

No hay río similar a la sed.

En el descuidado la sed aumenta como lo hace una planta trepadora. Salta de una existencia a otra como lo hace el mono del bosque ansioso de frutos.

No es un vínculo fuerte, dice el sabio, el que se construye con bronce, madera o junco. El deseo apasionado de mujeres, de hijos, de joyas y objetos valiosos sí que es un vínculo fuerte.[2]

* * *

Hay dos extremos que el hombre que ha renunciado al mundo debe evitar: la autoindulgencia con los objetos del deseo sensual —que es algo bajo,

vulgar e inútil— y la automortificación —que es dolorosa, indigna y no lleva a ninguna parte.

Hay un camino que lleva a la eliminación del sufrimiento, llamado el noble camino óctuple, formado por ocho vertientes: puntos de vista correctos, pensamientos correctos, palabras correctas, conducta correcta, medios de vida correctos, esfuerzo correcto, atención correcta y concentración correcta.[3]

* * *

Hay dioses. Ése es un hecho que yo he reconocido. En todo el mundo se está de acuerdo en ello.[4]

* * *

El deseo aumenta en aquel que permanece pensando en el disfrute de las cosas que encadenan.

Del deseo como causa procede el apego. Del apego como causa, el deseo de ser. Del deseo de ser como causa, el renacer. Del deseo de ser como causa, la vejez y la muerte, el dolor, el lamento, el sufrimiento, el desconsuelo y la desesperación.

Al igual que cuando una lámpara de aceite arde gracias al aceite y a la mecha…, el deseo aumenta en aquel que sigue reflexionando sobre el disfrute de las cosas que encadenan.

El deseo cesa en aquel que sigue reflexionando sobre la miseria de las cosas que encadenan.

Al cesar el deseo, cesa también el apego.[5]

* * *

El monje que aspira al paso supremo debe rechazar estos cuatro miedos: a los tábanos, a la mordedura de las abejas y de los reptiles, a los ataques de los hombres y de las fieras.

Si no tiene miedo de las opiniones ajenas conociendo su grave peligro, vencerá el que busca sabiamente los problemas que se puedan presentar.[6]

* * *

Hay diez clases de actos que pueden acortar la vida de los seres: cometer personalmente el asesinato de un ser vivo; incitar a otro a cometer un asesinato; alabar el asesinato; sentirse contento a la vista de un asesinato; desear la muerte de aquellos a los que se odia; alegrarse de la muerte de los enemigos; provocar un aborto; ordenar la mutilación de un ser humano; sacrificar seres vivos en el templo de un dios, y ordenar a los hombres que combatan, se causen heridas y se maten.

Hay diez clases de actos que pueden prolongar la vida de los seres: no matar con las propias manos a un ser vivo; exhortar a los demás para que no maten; alabar la ausencia de crimen; alegrarse de que no maten a nadie; procurar salvar al que está en peligro de muerte; procurar tranquilizar al que teme la muerte; confortar al asustado; compadecer al apenado; sentir misericordia hacia el desamparado, y dar de comer y de beber a los seres.

Hay diez clases de actos que pueden proporcionar a los seres una situación social miserable: encolerizarse con los que se portan bien; odiar a los que tienen buenas intenciones; mentir a los demás; dañar a los seres vivos; no sentir afecto ni respeto por los padres; no respetar a los virtuosos y santos; privar de sus bienes a los virtuosos y santos; apagar la luz de las lamparillas en las estupas de los budas; despreciar e insultar a los que se encuentran en una situación social miserable, y tener mala conducta.

Hay diez clases de actos que pueden conseguir que los seres logren una condición social honrosa: no abandonarse a la cólera; regalar ropa; amar y

respetar a los padres; venerar a los virtuosos y santos; adornar con estuco la estupa de un buda; barrer y regar una sala de predicación; barrer y regar el suelo de un monasterio; barrer y regar la estupa de un buda; no despreciar sino respetar a los que se hallan en una condición social miserable, y comprender que los que se hallan en una condición social honrosa lo deben a los méritos de sus vidas anteriores.

Hay diez clases de actos que pueden conseguir que los seres obtengan una existencia pobre: practicar el robo con las propias manos; incitar al robo; alabar el robo; alegrarse al ver cómo se roba; obstaculizar el trabajo de sus padres; privar de sus bienes a los santos y virtuosos; sentir pesar al ver cómo otro consigue una ventaja; colocar obstáculos en el camino de una persona a fin de que ésta no consiga ventajas; no alegrarse viendo cómo se da limosna, y no compadecerse sino alegrarse ante la visión de personas hambrientas.

Hay diez clases de actos que pueden llevar a las personas a tener conocimientos equivocados: negarse a consultar y preguntar a los religiosos y a los brahmanes sabios y prudentes; enseñar doctrinas perversas; negarse a recibir, consultar o cultivar la Buena Ley; elogiar teorías falsas presentándolas como verdaderas; no hablar en absoluto de la ley de Buda; insistir en los conocimientos erróneos; apartarse de los conocimientos verdaderos; elogiar los puntos de vista erróneos, e insultar y despreciar a los necios y a los malos.

Hay diez clases de actos que pueden llevar a los seres a conseguir el estado de condenación: las malas acciones graves relacionadas con la conducta corporal; las malas acciones graves relacionadas con el uso de la palabra; las malas acciones graves cometidas con el espíritu; mantener la tesis aniquilacionista; mantener la tesis eternalista; mantener la tesis que niega la causalidad; mantener la tesis que niega la eficacia de las acciones; mantener la tesis nihilista; mantener opiniones extremas, e ignorar la recompensa de las buenas acciones.

Hay diez clases de actos que pueden llevar a los seres a obtener la condición de animal: las malas acciones corporales; las malas acciones verbales; las malas acciones espirituales; las malas acciones derivadas de la pasión de la codicia; las malas acciones derivadas de la pasión de la maldad; las malas acciones derivadas del apego al error; insultar a los seres; odiar a los seres; entregar objetos manchados por la impureza, y practicar la lujuria.

Hay diez clases de actos que pueden llevar a los seres a obtener la condición de espectros hambrientos: las malas acciones veniales de tipo corporal; las malas acciones veniales de tipo verbal; las malas acciones veniales de tipo espiritual; la mucha codicia; el mal deseo; la envidia; el punto de vista equivocado; el apego egoísta a los bienes materiales; la causación por odio del hambre y de la muerte, y la causación por odio de la sed y de la muerte.

Hay diez clases de actos que pueden llevar a los seres a obtener la condición de seres humanos: no matar; no robar; no ser lujuriosos; no mentir; no tener conversaciones superficiales; no calumniar; no insultar; no codiciar; no dañar, y no tener puntos de vista equivocados.

Hay diez clases de actos que pueden llevar a los seres a obtener la condición de dioses del mundo del deseo: los diez actos anteriores cultivados y practicados a la perfección.

Hay diez clases de actos que pueden llevar a los seres a obtener la condición de dios del mundo de las formas: los diez actos anteriores cultivados y practicados con las meditaciones.

Hay cuatro clases de acciones que pueden llevar a los seres a obtener la condición de dios del mundo sin forma: tras hacer cesar todas las nociones de forma y reacción, entrar en el recogimiento del ámbito de la infinidad del espacio; después de superar el ámbito de la infinidad del espacio, entrar en el recogimiento del ámbito de la infinidad de la conciencia; después de superar el ámbito de la infinidad de la conciencia, entrar en el recogimiento del ámbito de la nada, y después de superar el recogimiento del ámbito de la

nada, entrar en el recogimiento del ámbito sin percepción ni ausencia de percepción.[7]

IV

La entrada del budismo en Occidente

Aunque esta obra se centra de manera específica y concreta en la persona del Buda histórico y en los antecedentes y orígenes del movimiento que arranca de él, resultaría incompleta en los momentos actuales sin una referencia, siquiera sucinta, a la penetración del budismo en Occidente. Dado el carácter monográfico del tema, hemos optado por redactar un apéndice *ad hoc* en el que se recogen someramente las diversas etapas del proceso señalado, así como sus características fenomenológicas.

La entrada en el mundo científico

Occidente había tenido noticia del budismo al menos desde la Edad Antigua gracias a los relatos de viajeros en Extremo Oriente (comerciantes y misioneros en especial), pero en esos casos se trataba más del contacto —generalmente, epidérmico— de occidentales con budistas, que del budismo con Occidente. Realmente, los contactos primeros entre el budismo y Occidente se produjeron, casi sin excepción, en el área, notablemente especializada, de los estudios académicos.

El estudio de las religiones[1] desde una perspectiva que pretendía ser científica no podía dejar fuera de su objeto disciplinario a un cuerpo de creencias que contaba con millones de seguidores, y ya a inicios del siglo XIX comenzaron a aparecer algunos trabajos relacionados con Buda, su doctrina y los diversos colectivos relacionados con ésta.

En 1826, E. Burnouf y C. Lassen publicaban, en francés, un estudio sobre el budismo del canon pali, y en 1844 aparecía la *Introducción a la historia del budismo indio* de Burnouf, centrada en las fuentes sánscritas.

Ocho años después, y fruto asimismo de la labor de Burnouf, era traducido al francés el *Saddharma-pundarika* (loto de la ley o sutra del loto). Estos acercamientos surgidos en el mundo científico francófono contaban con paralelos en otras lenguas. Así, casi en paralelo con estos aportes, aún hoy considerablemente valiosos, el húngaro Alexander Csoma de Körös (1834 y 1836), el ruso V. Vassilyev (1860) y el germano A. Schiefner (1869) procedían a la publicación de obras y textos relacionados con el budismo tibetano.

A lo que en un principio fueron sólo esfuerzos personales de mérito excepcional, pronto se sumaron las aportaciones de signo colectivo. Es preciso señalar que, pese al tiempo transcurrido, su importancia continúa siendo en el día de hoy auténticamente esencial y que, al menos en buena medida, gran parte de la investigación científica actual sigue arrancando de esa labor. Así, en 1881, se fundó la Pali Text Society —bajo el impulso fundamental de T.W. Rhys Davids— que publicaría en transcripción latina todo el canon pali y algunas obras extracanónicas, y desde 1897 hasta 1902 la Bibliotheca Buddhica, con sede en San Petersburgo, realizaría la publicación del *Siksasamuccaya*. Otras muestras de trabajos conjuntos serían los tres fascículos de la enciclopedia budista *Hobogirin* (Tokio, 1929-1937) realizados por Sylvain Lévi y J. Takakusu, la serie *Mélanges chinois et bouddhique* (Bruselas, 1931), la *Buddhica: documents et travaux pour l'étude du Bouddhisme* (París 1926-1956), los germánicos *Zeitschrift für Buddhismus* (1920-1931) y *Materialien zur Kunde des Buddhismus* (1923-1935), los trabajos de G. Tucci y L. Petech en Italia, o las ediciones y traducciones de la Harvard Oriental Series y de la Universidad de Columbia. El interés del mundo científico por ahondar en el conocimiento de la religión budista no quedó ceñido sólo al terreno de la historia o de la teología, sino que tomó como punto de arranque otras disciplinas relacionadas con el mismo. Así, por citar un ejemplo claramente significativo, la escuela del ruso Z. Scherbatsky (E. Obermiller, O. Rosenberg, etc.) supo combinar la profundización en la evolución filosófica del budismo con la publicación de fuentes tibetanas y japonesas. Por otro lado, se produjo además, como consecuencia lógica, una cadena de avances en lo que a estudios lingüísticos se refiere. Obras como el *Dictionary of the*

Pali Language de Robert C. Childers (Londres, 1875), o la *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary* de F. Edgerton (Harvard, 1953) muy posiblemente jamás habrían sido realizadas de no haberse perseguido con su elaboración la articulación de instrumentos de ayuda en el análisis cabal de las fuentes budistas.[2]

Pese a la riqueza de estos trabajos y la enorme seriedad que los caracterizó en su inmensa mayoría no deberíamos engañarnos en cuanto a su trascendencia real en el terreno del gran público. De hecho, puede decirse que, en términos generales, no dejaron la más mínima huella en la cultura occidental y que su conocimiento y utilización se circunscribió a un número ciertamente reducidísimo de especialistas. Si el budismo iba a experimentar una popularización en Occidente, como tendremos ocasión de ver, tal fenómeno se debería a otras vías de penetración y de exposición.

LAS PRIMERAS CONFERENCIAS MUNDIALES

Aproximadamente la misma carencia de impacto sobre Occidente tuvieron los primeros intentos genuinamente budistas —y de origen netamente oriental— por unificar y dar proyección internacional a su fe. En los últimos años del siglo pasado se fundó en Ceilán la YMBA (Asociación de Jóvenes Budistas) como una especie de paralelo (y réplica) del YMCA (Asociación de Jóvenes Cristianos). Ciertamente, la organización experimentó una expansión territorial considerable pasando a India, Birmania, Japón, Estados Unidos, Tailandia, Corea, China, Singapur y Vietnam. Sin embargo, sus miembros eran orientales —y no conversos— y en el caso de Estados Unidos no pasó de obtener asociados en Hawái y California, procedentes además de familias de emigrantes japoneses.

En términos generales, puede decirse que el budismo genuino que se desprende tanto del estudio de las fuentes como de la adhesión a grupos de origen budista chocó desde el principio con la indiferencia, quizá más que el rechazo, de la población occidental en bloque. La distancia cultural; el origen geográfico centrado en países subdesarrollados, en los que eran habituales prácticas que Occidente consideraba bárbaras; lo abstruso de sus

creencias; lo dilatado de sus escrituras, y la ausencia de respuestas a cuestiones esenciales para la mente occidental son algunas de las razones que se pueden apuntar como explicación de esta actitud. Finalmente, el budismo iba a penetrar en el mundo occidental, pero, como veremos en las páginas siguientes, a través de personajes occidentales y previa su adaptación —si es que no desvirtuación— para que su paladeo no resultara demasiado desconcertante e incluso desagradable.

El asalto budista a Occidente (I): el ocultismo

La primera entrada de carácter relativamente extenso de que disfrutó el budismo en Occidente no vino ligada a especialistas en el tema, ni tampoco al testimonio de laicos budistas. Su origen se encuentra más bien en el fenómeno de auge ocultista acontecido a finales del siglo XIX e inicios del siglo XX y uno de cuyos personajes más sobresalientes fue la rusa Elena Petrovna Blavatsky.[3] Nacida en 1831, de estirpe aristocrática, la vida de madame Blavatsky constituye un cúmulo de aventuras, lances y picardías que hubieran causado las delicias de Salas Barbadillo o de Mateo Alemán. La leyenda le atribuiría desde muy tierna edad una cierta capacidad para predecir eventos y, sea lo que haya de verdad en el aserto, la realidad es que Elena manifestó una cierta precocidad en diversas áreas de su existencia. Así, a los diecisiete años contrajo matrimonio con un general ruso de mucha más edad. El enlace resultó desastroso y perduró sólo durante tres meses. Era el inicio de una vida especialmente tormentosa, en el curso de la cual volvería a casarse otra vez para, finalmente, cambiar con bastante asiduidad de amantes y dar a luz a un hijo ilegítimo.

Malhablada (presumía de poder proferir los insultos más groseros en buen número de idiomas), violenta y toxicómana, no parece que tuviera una opinión especialmente positiva de sus seguidores. De ellos llegó a decir incluso que «en todas las partes del mundo se han convertido en unos asnos al escucharme silbar y han estirado obedientemente sus orejotas mientras yo interpretaba la melodía». La afirmación seguramente no andaba lejos de la

realidad, pero deslustra penosamente la imagen que la Blavatsky pretendió dar de sí durante toda su vida.

Viajando por Estados Unidos, madame Blavatsky experimentó un enorme interés por el espiritismo que, en aquel entonces, causaba furor entre la sociedad americana. Quizá impulsada por el deseo de hacer fortuna, comenzó a enseñar que durante sus viajes al Tíbet (sobre los que se han expresado dudas históricas más que fundamentadas), había entrado en contacto con espíritus que guiaban su vida mediante mensajes y cartas. De hecho, ella misma tenía en su casa un altar dedicado a estos seres a los que denominaba mahatmas.

De paso por Nueva York, la rusa conoció al coronel Henry Steel Olcott y, junto a él y a William Quan Judge, fundó en 1875 la Sociedad Teosófica. Trazando el precedente que seguirían después buen número de sectas, madame Blavatsky procuró que los nombres de personas famosas —en este caso concreto, George Bernard Shaw, Thomas Edison, William Butler Yeats o Jawaharlal Nehru— quedaran vinculados al de la Sociedad Teosófica que ella había fundado. La táctica dio magníficos resultados porque, en un número muy reducido de años, la Sociedad se había extendido a sesenta países y contaba, al menos, con unos veinticinco mil miembros.

Al igual que otros autoproclamados profetas del siglo XIX, como Joseph Smith o Ellen White,[4] madame Blavatsky no parece haber tenido el más mínimo rebozo en recurrir al plagio a la hora de redactar sus obras, obras que se difundieron, por supuesto, como producto de la inspiración de seres divinos. Así su *Isis sin velo*, aparecida en 1877, plagia cerca de un centenar de textos relacionados con religiones orientales, demonología, masonería y espiritismo, denotando además la influencia de novelistas coetáneos como Bulwer-Lytton.[5] En cuanto a *La doctrina secreta* (1888), pese a la pretensión de ser un comentario de un texto contemplado por la Blavatsky en un monasterio subterráneo del Himalaya, constituye también una obra maestra del plagio, esta vez de obras contemporáneas hindúes y científicas.[6]

Aunque la teosofía ha manifestado históricamente un enorme interés por dar una imagen de espiritualidad liberal centrada en la hermandad humana, la búsqueda del conocimiento de las leyes naturales y de los poderes insertos en el hombre, y el estímulo del estudio comparativo de las

religiones y las filosofías, lo cierto es que la realidad histórica que se desprende de sus textos es bien distinta. La cosmovisión de madame Blavatsky es una mezcla de hinduismo, de orientalismo y de espiritismo anglosajón.[7] En su mundo existen dioses, divinidades inferiores y devas incardinados en una jerarquía numerológica. En la cúspide de divinidades se halla el Señor del Mundo, bajo el que está una trinidad de Budas y un conjunto de espíritus emanadores, incluyendo al Maestro Morya y al Maestro Koot Hoomi. El mismo Jesús de Nazaret es considerado como una reencarnación del dios indio Krishna. En cuanto al hombre, que es un «dios en proceso de hacerse», tiene que evolucionar a través de siete etapas mediante sucesivas reencarnaciones.

La identificación con el orientalismo —en el que representaban un papel relevante las referencias al budismo tibetano— llevó a madame Blavatsky a viajar a la India en 1879. Tras establecer la central de la Sociedad Teosófica en Adyar, un suburbio de Madrás, la Blavatsky afirmó que las revelaciones de los mahatmas se habían intensificado. En 1884, convencida —como después lo estarían el Guru Mahara Ji, el Guru Maharishi, los Hare Krishna o el actual Dalai Lama— de que su proyección mundial sólo podía producirse desde Occidente, Elena Petrovna se dirigió a Inglaterra. El resultado de aquella decisión se reveló desastroso. La Sociedad de Investigación Psíquica realizó una observación de sus actividades y llegó a la conclusión de que eran todo menos verosímiles. Pronto se extendió por la sociedad británica de la época la convicción de que la viajera rusa, tan interesada en importar el pensamiento oriental a Occidente, era una hipnotizadora y una charlatana desprovista de ética, si es que no algo peor. El golpe resultó tan fuerte que por un tiempo pareció que había llegado el final de la Sociedad Teosófica.

No fue así gracias a la captación por parte de la Blavatsky de un personaje destinado a gozar de una enorme importancia posterior. Nos referimos a Annie Besant, de la que hablaré más adelante. En 1891, sola, increíblemente obesa y abandonada por casi todos, fallecía madame Blavatsky. La corona recayó en la Besant pero la sucesión distaría mucho de ser pacífica y el movimiento finalmente acabaría escindiéndose en una

rama oriental-europea (la mayoritaria hasta el día de hoy) y otra norteamericana.

Pese a su más que dudosa fiabilidad, los seguidores de madame Blavatsky tendrían un papel de enorme importancia en el desarrollo de algunos de los fenómenos espirituales más curiosos de nuestro siglo, desde el nazismo esotérico[8] a sectas como Nueva Acrópolis o al movimiento de la Nueva Era al que luego se hará referencia. Su mención aquí resulta obligada porque tanto ella como la Sociedad Teosófica que fundó constituyeron el auténtico puente de entrada del budismo entre el gran público de Occidente. Profundamente anticristiana y, en general, contraria a toda forma de monoteísmo como el judío, la teosofía rechaza la doctrina de la muerte expiatoria de Cristo como «perniciosa» y no ve nada de particular en su encarnación por cuanto «cristos y salvadores de la época han estado apareciendo en el tiempo adecuado desde que la humanidad comenzó su existencia». Sin embargo, aboga encarnizadamente por el indoctrinamiento de Occidente por parte del hinduismo y del budismo como paso previo a la conquista espiritual de aquél por parte de la teosofía. De hecho, las dos mencionadas religiones orientales proporcionan el encuadre ideal para las doctrinas teosóficas típicas como la creencia en la reencarnación, en la existencia de dioses que se revelan a través de prácticas mediumnísticas o shamánicas, o en la encarnación de algunos de estos seres superiores en el pasado como Krishna o Buda.

Este deseo de transmitir a Occidente las enseñanzas hinduistas y budistas, de hecho, fue confesado expresamente por Annie Besant en el prólogo a la tercera edición inglesa de su *Autobiografía*, al señalar que «el primordial objetivo de mi actuación … es avivar, robustecer y realzar las antiguas religiones: Hinduismo y Zoroastrismo … y Budismo»,[9] todo ello como paso previo al establecimiento de una «Religión universal» cuya «característica especial … es aria».[10] A fin de cuentas, la sucesora británica de la Blavatsky estaba convencida de que alguien divino se había encarnado en Buda, en Jesús y, en nuestros días, en Krishnamurti. El que hubiera llegado a esta conclusión después de pasar por dos confesiones cristianas, el ateísmo, el socialismo y el feminismo, es casi lo de menos.

Durante el período de entreguerras, la historia de la penetración del

budismo en Occidente es, con mínimos matices y ligeras excepciones, la historia de la Sociedad Teosófica. Así, la Logia budista fundada por Christmas Humphreys en 1924 dependía de la secta creada por Olcott y la Blavatsky, aunque terminara separándose de ésta en 1928, y lo mismo podría decirse de otros grupos aparecidos en Francia, Holanda y, especialmente, Alemania. Esta dinámica de entrada del budismo a través del ocultismo dejaría de ser unívoca con la aparición de una tercera fuerza espiritual a primera vista insólita en este proceso: la Iglesia católica.

El asalto budista a Occidente (II): el zen católico

Si hasta el período de entreguerras el budismo sólo había conseguido penetrar en Occidente en virtud del apoyo proporcionado por movimientos de signo ocultista, en la década y media posterior a la Segunda Guerra Mundial serían precisamente sacerdotes católicos las personas más destacadas a la hora de propiciar y llevar a cabo el avance budista en Europa y América. No son pocos los ejemplos que se podrían citar al respecto, pero sin duda el más conocido es el del jesuita Hugo Makibi Enomiya Lassalle.

Nacido en Alemania en 1898, Enomiya Lassalle[11] desarrolló labores sacerdotales en Japón, adquiriendo incluso la nacionalidad de este país en 1948. La identificación, realmente sincrética, de Lassalle con la cultura japonesa y más específicamente con el budismo típico del Japón, el zen, llegó a uno de sus puntos más significativos cuando en 1956 adoptó el zen como vía de contacto con Dios. El hecho de que tal adopción no implicara una salida de la Iglesia católica, sino, por el contrario, la absorción en el seno de la misma de una metodología budista, iba a revelarse portador de consecuencias espirituales de enorme trascendencia que afectarían a millares de personas y que irían preparando el camino para una recepción más relevante del budismo por parte del público occidental.

En 1969, Lassalle veía realizado su deseo de que se construyera un centro, desde el cual se pudiera esparcir por todo el mundo su tesis sincrética del catolicismo y el budismo zen. Situado cerca de Tokio y

edificado según los planos trazados por Murano Sensei, la nueva entidad, que recibió el nombre de Akikawa-Shinmeikutsu, iba a gozar pronto de una irradiación mundial, manifestada no sólo en la difusión de las obras de Lassalle sino también en la adopción por miles de religiosos y laicos católicos de todo el mundo del método de iluminación zen.

Con todo, aquello era sólo el inicio. En un plazo de tiempo considerablemente breve, diversos autores relacionados con el mundo del budismo zen, como D. T. Suzuki o K. Dürckheim, empezaron a ser difundidos por editoriales católicas y recomendados como maestros de vida espiritual,[12] con preferencia a los típicos de la tradición católica y quizá como señal no confesada del agotamiento espiritual de aquélla. De manera acrítica, y no pocas veces fanática, se formaron comunidades, procedentes de trasfondos católicos, en las que se insistió, contra toda evidencia de las fuentes, en que el zen no era una religión sino una metodología neutra, y que por ello podía ser utilizado tanto por cristianos como por budistas o musulmanes. Gente cansada y desilusionada de los esquemas espirituales de la Iglesia católica, pero vinculada a ellos por razones jerárquicas o sociológicas, dio por bueno semejante enfoque, apelando para legitimarlo tan sólo a la condición sacerdotal de sus nuevos guías espirituales.

En el último escalón del proceso de entrada se buscaron vías teóricas y prácticas de asimilar el budismo zen al pensamiento católico,[13] y junto con otras formas de meditación, como el yoga, se convirtió en actividad destinada a los fieles pertenecientes a parroquias de todo el mundo. Las propias afirmaciones del Vaticano II, reconociendo un poso de verdad en todas las religiones, constituyeron para muchos una especie de legitimación de conductas de este tipo. Históricamente, tanto el dogma como las prácticas católicas se han nutrido no pocas veces de la absorción de ideas, prácticas y doctrinas procedentes de las religiones pre-cristianas.[14] Tal circunstancia quizá podría explicar, siquiera en parte, la permeabilidad del catolicismo a sistemas de pensamiento radicalmente incompatibles con el cristianismo descrito en el Nuevo Testamento, como el yoga y el zen. No obstante lo anterior, la forma en que determinados personajes e instituciones católicas han terminado por convertirse en vehículos del orientalismo en las últimas décadas guarda una diferencia considerable con el sincretismo

católico propio de los siglos anteriores. En la Edad Media, por ejemplo, el elemento absorbido se barnizaba —siquiera externamente— de un tinte de apariencia cristiana. En la actualidad, los elementos incorporados se aceptan tal y como existen bajo el socorrido argumento de que encierran algún punto de verdad. Sin embargo, para el estudioso de las fuentes resulta obvio que una visión politeísta —que afirma la reencarnación y que enseña una vía de salvación budista (o hinduista)— no puede ser conciliada con otra monoteísta, que cree en un cielo y un infierno, y que centra (o, supuestamente, debería centrar) la salvación en la figura de Jesús. Por una de esas ironías de la Historia —no tan extrañas cuando se estudia el desarrollo de las religiones—, amplios sectores del catolicismo han dejado de anhelar la conversión y el bautismo de los orientales para suplicar que sean éstos los que les enseñen cómo vivir una existencia realmente espiritual. En lo que parece ser una colosal paradoja, ha sido la Iglesia católica —y, especialmente, los jesuitas— la que ha propiciado la gran entrada del budismo en Occidente, derribando muchas de las barreras psicológicas y sociológicas situadas frente a aquél, obstáculos éstos cuya solidez apenas pudo mellar décadas antes el ocultismo.

El asalto budista a Occidente (III): la Nueva Era

Cuando se tienen en cuenta las fases de entrada del budismo en Occidente a las que nos hemos referido en las páginas anteriores, puede comprender sin dificultad el porqué de su expansión en los últimos años. Esta expansión ha venido determinada, primero, por la forma en que buen número de iglesias —especialmente, la católica— no sólo han dejado de considerar al budismo un adversario espiritual, sino que incluso han incorporado en su seno prácticas y nociones pertenecientes al mismo; y segundo, por ese reverdecer del ocultismo contemporáneo al que se denomina genéricamente New Age Movement, o «Movimiento de la Nueva Era».[15]

Como hemos indicado con anterioridad en otras obras, la Nueva Era no es, en realidad, sino la resurrección de la vieja superstición. En su seno se dan cita elementos de diversos movimientos gnósticos; de religiones pre-

cristianas como la egipcia, la celta o la vikinga; de las filosofías y métodos de meditación orientales; del luciferinismo, del satanismo y, por supuesto, y ésta es su raíz más fácilmente identificable, del ocultismo blavatskyano. En buena medida, la Nueva Era implica un nuevo asalto sobre Occidente de una amalgama de espiritismo (el *channelling*, los «maestros ascendidos», etc.), de orientalismo (yoga, zen, taichi, etc.) y de pseudo-ciencia (ufología, parapsicología, etc.) que, en esta ocasión, no encuentra a su paso prácticamente ningún tipo de barrera psicológica y que, por lo tanto, cuenta con enormes posibilidades de expansión y aceptación. Como ha señalado el profesor Carl Rashke de la Universidad de Denver (Colorado, Estados Unidos), «la Nueva Era es el sida espiritual de nuestro tiempo», siquiera porque la sociedad, en términos generales, carece de anticuerpos para defenderse de este fenómeno. Desde luego resulta obvio que sin la siembra de los teósofos de finales del siglo XIX e inicios del XX, y el cultivo y adoctrinamiento realizados por clérigos católicos de los años cincuenta, sesenta y setenta del siglo XX, Occidente jamás hubiera concedido una entrada similar —y sin precedentes— a un pensamiento como el budista. Naturalmente, el budismo —en su ansia de triunfar en tierras materialmente más prósperas y, hasta ahora, inconquistables— también ha tenido que hacer concesiones al paladar occidental. A estas modificaciones dedicaré las siguientes páginas.

EL NUEVO BUDISMO OCCIDENTAL

La primera concesión realizada por el budismo en su asalto a Occidente ha sido la de admitir —más bien, propiciar— una separación absoluta de sus raíces históricas. Ha caído así en un ahistoricismo consciente que evite a sus posibles adeptos un análisis de sus auténticas manifestaciones históricas, apartándolos del camino de la conversión. El papel del budismo en el sostenimiento de monarquías feudales como la de Tailandia o tiranías teocráticas como el Tíbet se ha obviado astutamente, y la misma conducta se ha seguido a la hora de evitar las referencias al papel de la mujer o de las clases más humildes en el seno de esta religión. Los frutos de tal actitud

resultan en ocasiones rayanos en el ridículo cuando se analizan con frialdad. Un paradigma de ello lo tenemos en el caso del Dalai Lama. Premiado incluso con el Nobel de la Paz en 1989, lo cierto es que el mencionado personaje encarna la representación de una teocracia clerical, conculcadora por su propia naturaleza de los derechos humanos elementales, y a la que se ha idealizado en los medios de comunicación por la simple razón de que el Tíbet padece una invasión china y Occidente sufre una ignorancia histórica lamentable. Una lectura cuidadosa de su autobiografía,[16] un panfleto de clara finalidad propagandística, lleva a sospechar que el personaje no sólo oculta más de lo que narra, sino que ha tenido buen cuidado de situar al lector occidental en un terreno acrítico y favorable a la oligarquía clerical tibetana. El Dalai Lama, sin embargo, transita con ello un terreno ya trillado, el de la simpatía occidental por el Tíbet fruto, entre otras cosas, de los dislates blavatskyanos y de las novelas de Lobsang Rampa, un británico que se enriqueció afirmando, de manera probadamente fraudulenta, que había sido lama.

Una muestra de ceguera similar encontramos en Occidente en relación con otro de los movimientos budistas más vigorosos no sólo en Occidente sino en todo el mundo. Me refiero al Sokka Gakkai/Nichiren Soshu.[17] Actualmente, este colectivo cuenta con unos treinta millones de seguidores, la tercera parte de los cuales están ubicados en Japón. Su ideología deriva del budismo japonés de Nichiren Daishonen, un monje del siglo XIII que se inspiró especialmente en el Sutra del Loto. Fundado en 1930, su crecimiento no llegaría a ser importante, empero, hasta la posguerra en que las riendas del colectivo pasaron a un personaje llamado Daisaku Ikeda. Autor de una de las hagiografías de Buda de más éxito hasta la fecha, editada con el título de *El Buda viviente*, Ikeda conseguiría convertir al Sokka Gakkai en una fuerza considerable en Japón, gracias a su brazo político, el partido Komei.

De tendencia claramente neofascista, el Sokka Gakkai ha sabido introducirse en Occidente valiéndose, entre otras cosas, de un blanqueo de su verdadera historia política, de una técnica de captación conocida como Shakubuka —que ha sido identificada ocasionalmente con un método simple de lavado de cerebro— y de la insistencia en presentarse más como

una filosofía que como una fe religiosa, aunque conductas como el canto nam-myoho-renge kyo, el Diamoku, las letanías al Gohonzon o la afirmación de que constituyen el «verdadero budismo» ponen de manifiesto lo discutible de tal afirmación.

Ingenua —y lamentablemente— los occidentales están aceptando junto con el budismo y como referentes éticos y morales a personajes cuyas características históricas verdaderas no son precisamente ni el respeto a las creencias de los demás, ni la tolerancia ni la preocupación por los derechos humanos. No deja de ser patético que el Occidente que aplaude —con razón, por otra parte— la separación de Iglesia y Estado y que tanto teme los integrismos religiosos, sin embargo sonría con embeleso a un personaje del carácter del Dalai Lama.

A este primer aspecto de presentación ahistórica, se ha unido otro que resalta aún más el carácter de irracionalidad que caracteriza la recepción occidental del budismo. Me refiero a la ignorancia de sus fuentes. Si bien es más que dudoso que la inmensa mayoría de los occidentales hayan leído nunca el Tenaj, el Nuevo Testamento, el Talmud y no digamos ya el Corán, no es menos cierto que existe una posibilidad de acceder a esos textos en las lenguas europeas más populosas, contrastando así lo afirmado por los «maestros» con lo contenido en aquéllos. El error sobre cualquiera de estas religiones recaerá así sobre los que son ignorantes por pereza, negligencia o candidez, pero no sobre los que se molestan en leer las fuentes. Tal posibilidad queda empero muy mermada cuando nos referimos al budismo en particular y al orientalismo en general. Las traducciones de fuentes son inexistentes o escasas, los estudios pocos y los centros serios mínimos. La persona que desea —por cualquier tipo de razones— llegar a conocer el budismo corre entonces el riesgo de caer en manos de desaprensivos que, en algunos casos, son incluso budistas procedentes de Oriente, cuya intención más clara es obtener prosélitos (y fondos) en esta más próspera parte del mundo, aunque para ello la próxima reencarnación del Buda deba producirse no en Extremo Oriente, sino en un país de Europa occidental.

Entramos así en el tercer aspecto que caracteriza la presente penetración del budismo en Occidente, y es la de su forzosa adaptación al gusto europeo y norteamericano. Como toda mercancía que desea ser adquirida, el

budismo «a la occidental» ha experimentado un amoldamiento que, en no poca medida, desvirtúa su esencia total. Así, por ejemplo, se difuminan o suprimen las referencias al politeísmo que encajarían mal en una cultura monoteísta o agnóstica; se oculta frecuentemente el concepto budista de reencarnación que no implica el ir a mejor de manera ascendente, sino más bien el riesgo perpetuo de descender en la escala de la vida y la angustiosa expectativa de reencarnar y reencarnar hasta integrarse en el Nirvana; se hace tabla rasa de elementos discriminatorios como el papel de la mujer o la superioridad de los monjes (salvo en casos excepcionales) y se busca, mediante hábiles concesiones en la teoría y en la práctica, la captación de adeptos de renombre (como Richard Gere), dentro del más puro estilo de la teosofía blavatskyana y de las sectas.

Un paradigma de esta actitud lo constituye el personaje del director de cine italiano Bertolucci. Tras señalar que se dedicó durante tres años a estudiar la figura de Buda, Bertolucci llegó a afirmar categóricamente que «no hay conflicto entre Buda y Freud. Tampoco entre Buda y Marx»,[18] para, a continuación, explicar que «no hay conflicto porque para Buda, Marx y Freud, el hombre lo tiene todo en sí, dentro de él, para ser analizado y entendido». Además, siempre según Bertolucci, «Buda dijo que ya no había más dioses». Asertos de este tipo sólo sirven para demostrar que Bertolucci, como muchos otros, desconocía con supina ignorancia lo más elemental acerca del pensamiento de Buda y, seguramente, de Freud y de Marx. También deja de manifiesto que buena parte de la sociedad occidental —desorientada y sin utopías—[19] está dispuesta a recibir irracionalmente cualquier envase ideológico atractivo sin preocuparse por mirar a fondo en su interior.

En algún caso incluso, la burda adaptación se confiesa, posiblemente en la certeza de que sólo un budismo adaptado —a la Blavatsky, a la Besant o a la New Age— tiene posibilidades de extenderse en Occidente. Un ejemplo de la veracidad de esta afirmación lo tenemos en la obra de la norteamericana Dorothy C. Donath *Buddhism for the West*,[20] seguidora del budismo tibetano de la Escuela Karguydpa. En el citado libro se intenta convertir en digerible para el occidental una cosmovisión que incluye el politeísmo, las técnicas de meditación (considerablemente diluidas) y el

espiritismo, y donde la misma autora —en el más puro estilo de los mahatmas blavatskyanos— narra cómo encontró, finalmente, su Bodhisattva protector, una diosa tibetana.

Esta vinculación a una visión con pretensiones sincréticas, propia del ocultismo, caracteriza, en cuarto lugar, la entrada del budismo en Occidente. El mismo Bertolucci, al identificar la doctrina budista con la de que el hombre tiene todo en su interior, se halla más cerca de Shirley MacLaine y otros profetas de la Nueva Era, que de Freud, Marx… y el mismo Buda. A la vez, pone de manifiesto ese deseo de amalgamar en un solo bloque lo incompatible pero atrayente, lo inconciliable pero aún dotado de poder de apelación. En esta cosmovisión se contempla no tanto el deseo de ganar adeptos exclusivistas para una fe —ése sería, por ejemplo, el caso del islam — cuanto la búsqueda de un lugar bajo el sol en medio de una sociedad confusa, cuyos miembros toman, a la vez, elementos ideológicos y prácticos de cosmovisiones tan dispares como la céltica, la egipcia, la hindú o la budista, haciendo tabla rasa de lo reflejado en la historia y en las fuentes, y olvidando que el mismo Buda se declaró enemigo acérrimo de todas aquellas cosmovisiones que no fueran la suya propia. Se llega así a formar parte integrante —y, a ser posible, dominante— de una ceremonia de la confusión, propia de una cultura que ha perdido, en no escasa medida, su rumbo y su sentido de futuro. Así, el historiador puede convertirse —en virtud de su labor— en enemigo no querido de determinadas fuerzas ideológicas. De forma molesta, recuerda cuál es su Historia verídica y su rostro auténtico, cuestionando así la manera en que se presentan en el momento actual o sus pretensiones de cara a la Humanidad.

La realidad es que su llegada a Occidente ha venido de la mano de la teosofía, ocultista, orientalista y aria de madame Blavatsky y Annie Besant; del sincretismo de jesuitas y monjes católicos; de esa ola de irracionalidad ocultista conocida como Movimiento de la Nueva Era, y de la insatisfacción de los que vieron desaparecer el dominio de ideologías de corte totalitario o no consiguen encontrarse a sí mismos en medio del trajín de Hollywood y de las sociedades occidentales contemporáneas. El hecho, también, es que la penetración se ha producido recurriendo al blanqueo de la Historia, a la adaptación al gusto del adepto potencial, a las técnicas de marketing y a la

ingenuidad de famosos insatisfechos que prestan su rostro popular a aquellos que no se atreven a enseñar el suyo auténtico. Este conjunto de circunstancias —no por desagradables menos ciertas— debería hacernos reflexionar sobre el carácter real de este fenómeno y llevarnos a aceptar un análisis que provenga de las fuentes históricas y no de la última moda caprichosa.

Bibliografía*

I. Fuentes

Anguttaranikaya, PTS, 22, 24, 25, 26 y 27, Londres, 1932-1936.

Bertrand-Bocandé, J., *Les textes du Canon bouddhique pali*,t.I,Majjhima Nikaya, París, 1953. (Los diez primeros sutta del Majjhimanikaya pali, que contiene 152.)

Bloch, J., J. Filliozat, y L. Renou, *Canon bouddhique pali, Dighanikaya*,t.I,fasc. I, París, 1949. (Los tres primeros sutta del Dighanikaya pali, que contiene 34.)

—, *The Dhammapada*, Londres, 1954.

Dighanikaya, SBB, 2, 3 y 4, Londres, 1899-1921.

Grönbold, G., *Der buddhistische Kanon: Eine Bibliographie*,Wiesbaden, 1985.

—, *The Jataka*,6 vols., Cambridge, 1895-1913.

Jataka, Londres, 1880. Jataka, 4 vols., París, 1910-1934.

Majjhimanikaya, SBB, 5 y 6, Londres, 1926-1927.

Neumann, K. E., *Die Reden Gotamo Buddhos aus derlängeren Sammlung Dighanikayo des Pali-Kanons*,4vols., Munich, 1907-1928.

—, *Die Reden Gotamo Buddhos aus dermittleren Sammlung Majjhimanikayo des Pali-Kanons*,3 vols., Leipzig, 1896-1902.

—, *Die Reden Gotamo Buddhos aus der Sammlung der Bruchstücke Suttanipato des Pali-Kanons*, Leipzig, 1911.

Samyuttanikaya, PST, 7, 10, 13, 14 y 16, Londres, 1917-1930.

Samyutta-Nikaya, Munich, 1925 y 1930.

Suttanipata, SBB, 15, Londres, 1948.

Suttanipata, *Zeitschrift für Buddhismus und verwandte Gebiete*,9,1931.

Theragatha, PTS, Londres, 1913.

Vinaya Texts, SBE, 13, 17 y 20, Oxford, 1881-1885.

Vinayapitaka, SBB, 10, 11 y 13, Oxford, 1938-1942.

Zimmer, H. (ed.), *Buddhistische Legenden*, Frankfurt, 1985.

II. Obras generales

Bareau, A., *Die Religionen Indiens*,vol. 3, Stuttgart, 1964.

Bechert, H., y R. Gombrich, *The World of Buddhism*,Londres, 1984.

Berval, R., «Présence du Bouddhisme», en *France-Asie*, 153-157, Saigón, 1959.

Burnouf, E., *Introduction á l'histoire du Bouddhisme indien*, París, 1844.

Conze, E., *Buddhism*, Oxford, 1951 y 1953.

David-Neel, A., *Le Bouddhisme*, París, 1959.
Eliade, M., *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*,vol. II, Madrid, 1979.
Eliot, C., *Hinduism and Buddhism*,3 vols., Londres, 1921.
Glasenapp, H. von, *Die Philosophie der Inder*,Wiesbaden, 1958.
Kern, H., *Manual of Indian Buddhism*, Estrasburgo, 1896.
Lamotte, E., *Histoire du Bouddhisme indien*,Lovaina, 1958.
Lehmann, J., *Buddha: Leben, Lehre,Wirkung*, Gütersloh, 1980.
Mac Govern,W. M., *Manuel of Buddhist Philosophy*, Londres, 1922.
Malasekera, J. P., *Encyclopedia of Buddhism*, Colombo, 1961 ss.
Meier, E., *Kleine Einführung in den Buddhismus*,Friburgo, 1984.
Murti,T. R. V., *The Central Philosophy of Buddhism*, Londres, 1980.
Nyanatiloka, B., *Buddhist Dictionary*, Colombo, 1972.
Przyluski, J., *Le Bouddhisme*, París, 1932.
Renou, L., y J. Filliozat, *L'Inde classique*,vol. II, París-Hanoi, 1953.
Sangharakshita, B., *A Survey of Buddhism*, Boulder, 1980.
Schlingloff, D., *Die Religion des Buddhismus*,2vols., Berlín, 19621963.
Schumann, H.W., *Buddhism*,Wheaton, 1974.
Takasaku, J., *Essentials of Buddhist Philosophy*, Honolulu, 1949.
Yamakami, S., *Systems of Buddhist Thought*, Calcuta, 1912.
Zago, M., *Der Buddhismus*, Aschaffenburg, 1984.

III. La vida de Buda

Bacot, J., *Le Bouddha*, París, 1947.
Cohen, M., *Buda*, Barcelona, 1990.
Foucher, A., *La vie du Bouddha d'après les textes et les monuments de l'Inde*, París, 1949.
Glasenapp, H. von, *Buddha: Geschichte und Legerde*, Zurich, 1950.
Ikeda, D., *The Living Buddha*, Nueva York, 1976.
Mitchell, R. A., *Buda*, Madrid, 1990.
Naudou, J., *Buda y el budismo*, Barcelona, 1973.
Oldenberg, H., *Buddha. Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde*, Berlín, 1897, y Stuttgart, 1959.
Percheron, M., *Buda*, Barcelona, 1985.
Reynolds, F. E., «The Many Lives of Buddha», en *The Biographical Process*, La Haya, 1976, pp. 37-61.
Thomas, E. J., *The Life of Buddha as legend and history*, Londres, 1927.
Waldschmitt, E., *Die Legende von Leben des Buddha*, Berlín, 1929.

IV. La enseñanza de Buda

Bareau, A., *Buda*, Madrid, 1989.
Beckh, H., *Buddha und Seine Lehre*, Stuttgart, 1980.

Conze, E., *Buddhism: its essence and development*, Oxford, 1951.
Frauwallner, E., *Geschichte der indischen Philosophie*, Salzburgo, 1954.
Glasenapp, H. von, *Die Weisheit des Buddha*, Baden-Baden, 1946.
—, *Buddhismus und Gottesidee*,Wiesbaden, 1954.
Greschat, H. J., *Die Religion der Buddhisten*, Stuttgart, 1980.
Keith, A. B., *Buddhist Philosophy in India and Ceylon*, Oxford, 1923.
Rahula,W., *L'Enseignement du Bouddha d'après les plus anciens*, París, 1961.
Oldenberg, H., *Die Lehre der Upanishaden un die Anfänge des Buddhismus*, Gotinga, 1915.
Oltramare, P., *Histoire des idées théosophiques dans l'Inde*,vol. II, París, 1923.
Rhys Davids,T.W., *Early Buddhism*, Londres, 1908.
Rhys Davids, C. A. F., *Buddhist Psychology*, Londres, 1914.
Rosenberg, O., *Die Probleme der buddhistischen philosophie*, Heildelber, 1924.
Stcherbatsky,T., *The central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word «Dharma»*, Londres, 1923.
—, *The Conception of Buddhist Nirvana*, Leningrado, 1927.
Thomas, E. J., *The History of Buddhist Thought*, Londres, 1933.
Vallée Poussin, L. de la, *Bouddhisme, études et matériaux*, Gante, 1913.
—, *Bouddhisme*. *Opinions sur l'histoire de la dogmatique*, París, 1909.
—, *Le dogme et la philosophie du Bouddhisme*, París, 1930.
—, *Nirvana*, París, 1925.
—, *La morale bouddhique*, París, 1927.
Walleser, M., *Die buddhistischen Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Heidelberg, 1904-1927.
—, *Die philosophische Grundlage des älteren Buddhismus*, Heidelberg, 1904.
Wa rder, A. K., «On the relationship between Early Buddhism and other contemporary systems», en BSOAS, 18, 1965, pp. 43-63.

Introducción

1. Entre ellas, C. Vidal, *Jesús, el judío*, Barcelona, 2010; idem, *Los primeros cristianos*, Barcelona, 2009; idem, *El Primer Evangelio: el Documento Q*, Barcelona, 1993; idem, *Los documentos del mar Muerto*, Madrid, 1993; idem, *Los esenios y los rollos del mar Muerto*, Barcelona, 1993.

El contexto político-social

1. Sobre la entrada de los arios en la India, véase K. Jettmar, «Zur Wanderungsgeschichte der Iranier», en *Die Wiener Schule der Völkerkunde, Festschrift zum 25 jährigen Bestand*, Viena, 1956, pp. 327-349; P. Bosch-Gimpera, «The Migration Route of the Indo-Aryans», en JIES, 1, 1973, pp. 513-517; G. D. Kumar, «The Ethnic Components of the Builders of the Indus Valley Civilization and the Advent of the Aryans», en JIES, 1, 1973, pp. 66-80.

2. Acerca de los arios, véase J. P. Mallory, *In Search of the Indo-Europeans*, Londres, 1992; J. Puhvel (ed.), *Myth and the Law among the Indo-Europeans*, Universidad de California, 1970; G. I. Larson (ed.), *Myth in Indo-European Antiquity*, Universidad de California, 1974. De notable interés siguen siendo los estudios de G. Dumézil, especialmente *L'Idéologie tripartite des Indo-Européens*, Bruselas, 1958.

3. Véase al respecto G. Dumézil, «Les trois fonctions dans le Rig Veda et les dieux indiens de Mitanni», en *Bulletin de la Classe des Lettres*, 5.ª serie, 47, 1961, pp. 265-298.

4. A. Kammenhuber, *Hippologia Hethitica*, Wiesbaden, 1961, p. 6. Este autor parte de un análisis comparativo de la terminología empleada en diferentes lenguas indoeuropeas en relación con los arreos y aprestos de los caballos.

5. Acerca del choque entre los arios y las culturas del Indo, véase M. Wheeler, *The Indus Civilization*, Cambridge, 3.ª ed., 1968, pp. 132 ss.; R. Heine-Geldern, «The Coming of the Aryans and the End of the Harappa Culture», en *Man*, 56, 1956, pp. 136-140; B. y R. Allchin, *The Birth of India Civilization*, Baltimore, 1968, pp. 154 ss.; W. A. Fairservis Jr., *The Roots of Ancient India*, Nueva York, 1971, pp. 345 ss.

6. Las otras colecciones de himnos tienen mayor interés para el análisis de la ideología indo-aria. Así, el Samaveda contiene los himnos sacrificiales; el Yajurveda, diversas fórmulas de sacrificio, y el Atharvaveda, un conjunto de materiales que, en ocasiones, se acercan a una tradición sapiencial, y, en otras, se hallan más próximos a la magia.

7. Tanto este pasaje como los demás que aparecen en la obra son traducción del autor.

8. Katakam 26, 2.

9. A decir verdad, sólo ha sido negada de manera insistente por aquellos interesados en dar un contenido alegórico y espiritual a la Baghavad Gita. En ese sentido, véase: *The Gospel of Selfless Action or the Gita According to Gandhi*, Ahmedabad, 2007, pp. 127 ss.

10. Satapatabrahmana 1, 3, 2, 15.

El contexto religioso

1. Acerca del contexto religioso, véase P. Bowes, *The Hindu Religious Tradition: A Philosophical Approach*, Londres-Boston, 1977; J. N. Farquhar, *A Primer of Hinduism*, Oxford, 2, 1912; E. Frauwallner, *Geschichte der indischen Philosophie*, 2 vols., Salzburgo, 1953-1956; H. von Glasenapp, *Der Hinduismus*, Munich, 1922; idem, *Die Religionen Indiens*, Stuttgart, 2.ª ed., 1956; idem, *La filosofía de los hindúes*, Barcelona, 1977; J. Gonda, *Veda und älterer Hinduismus*, 2.ª ed., Stuttgart, 1978;T.W. Organ, *Hinduism: its historical development*, Nueva York, 1974; L. Renou, *Der Hinduismus*, Ginebra, 1972; B. Walker, *Hindu World. An Encyclopedic Survey of Hinduism*,2 vols., Londres, 1968.

2. Acerca de la religión védica, véase A. Bergaigne, *La religion védique d'après les hymnes du Rigveda*, París, 1878-1897; M. Bloomfield, *The Religion of the Veda*, Nueva York, 1908; J. Gonda, *Les Religions de l'Inde*, I, París, 1962; idem, *The Vision of the Vedic Poets*, La Haya, 1965; idem, *Loka: World and Heaven in the Veda*, Amsterdam, 1966; A. Hillebrandt, *Vesdische Mythologie*, Breslau, 2, 1929; P. Horsch, *Die vedische Gatha und Sloka Literatur*, Berna, 1966; A. A. Macdonell, *Vedic Mythology*, Estrasburgo, 1897; L. Renou, *Religions of Ancient India*, Londres, 1953, pp. 7 ss.

3. Sobre Indra, véase N. W. Brown, «The Creation Myth of the Rig Veda», en JAOS, 62, 1942, pp. 85-98; J. Gonda, «The Indra Festival According to the Atharvavedins», en JAOS, 87, 1967, pp. 413-429;V. Ivanov y V. Toporov, «Le mythe indo-européen du dieu de l'orage poursuivant le serpent», en *Échange et communication*, Mélanges C. Lévi-Strauss, París, 1969; S. Kramrisch, «The Triple Structure of Creation in the Rg Veda», en HR, 2, 1960, pp. 140175, 256-285; H. Lommel, *Des arische Kriegsgott*, Frankfurt del Main, 1939.

4. A éstos habría que añadir además otro medio centenar en que Indra aparece mencionado junto a otras deidades.

5. Acerca de Agni, véase W. Doniger O'Flaherty, *Asceticism and Eroticism in the Mythology of Siva*, Oxford, 1973, pp. 90-110; S. Wikander, *Feuerpriester in Kleinasien und Iran*, Lund, 1946.

6. Sobre Mitra, véase H. Güntert, *Der arische Weltkönig und Heiland*, Halle, 1923, pp. 49 ss. y 120 ss.; G. Dumézil, *Mitra-Varuna*, 2.ª ed., 1948, pp. 79 ss.; J. Gonda, *The Vedic God Mitra*, Leiden, 1972.

7. Acerca de Varuna, véase G. Dumézil, *Mitra-Varuna*, *op. cit*., H.Güntert, *Der arische Weltkönig und Heiland*, *op. cit*.; H.Lüders, *Varuna*, Gotinga, 1951-1959.

8. Existían diversos géneros de ofrendas según se desprende de los himnos védicos. Éstas podían llegar ocasionalmente incluso al sacrificio de bueyes.

9. El origen de las mismas no resulta del todo claro. Es posible que se halle en la población india de tipo pre-ario, pero no resulta completamente segura esta tesis.

10. Atharvaveda 4, 12.

11. Sobre el *tapas*, véase C. Y. Blair, *Heat in the Rig Veda and Atharvaveda*, New Haven, 1961; M. Eliade, *Le Yoga*. *Immortalité et liberté*, París, 6.ª ed., 1975, pp. 113-118 y 377;W. D. O'Flaherty, *op. cit*., pp.40 ss.

12. Este uso aparece claramente señalado en el Rigveda 8, 59, 6; 10, 136, 2; 154, 2, 4; 167, 1, etc.

13. Acerca de los ascetas, véase J. W. Hauer, *Der Vratya. Untersuchungen über die nicht brahmanische Religion Altindien*, Stuttgart, 1927; D. N. Lorenzen, *The Kapalikas and Kalamukhas*, Universidad de California, 1972, pp. 187 ss.; W. Wüst, «Muni», en *Mitteilungen zur idg. vornehmlich indo-iranischen Wortkunde*,7, 1961, pp. 24-65.

14. La mención en la estrofa siete a la «copa de veneno» bebida con Rudra podría ser una

referencia al consumo de sustancias que precipitan ese estado, pero tal suposición no pasa de ser una conjetura.

15. Acerca de las Upanishads, véase J. Gonda, *Les Religions de l'Inde, op. cit*., pp. 232-239; S. Radhakrishnan, *The Principal Upanishads*, Atlantic Highlands, 1992; J. Varenne, *Les Upanishades du Yoga*, París, 1971.

16. En este sentido, véase A. T. Embree y F. Wilhelm, *Indien*, Frankfurt del Main, 1967, cap. 4.

El príncipe insatisfecho

1. Acerca del período de la vida de Buda que transcurre entre su nacimiento y la huida de su hogar, véase A. Bareau, «La légende de la jeunesse du Bouddha dans les Vinayapitaka anciens», en *Orients Extremus*, 9,1962, pp. 633; idem, *Recherches sur la biographie du Bouddha dans les Sutrapitaka et les Vinayapitaka anciens I: De la quéte de l'éveil á la conversion de Sariputra et de Maudgalyana*, París, 1963; A. Foucher, *La vie de Bouddha d'après les textes et les monuments de l'Inde*, París, 1949; H. von Glasenapp, *Buddha: Geschichte und Legende*, Zurich, 1950; M. Percheron, *Buda*, Barcelona, 1985, pp. 25 ss.; J. Naudou, *Buda y el budismo*, Barcelona, 1976; E. J. Thomas, *The Life of Buddha as Legend and History*, Londres, 1927.

2. Otra fecha alternativa lo situaría alrededor del 540 a. C.

3. Shakyamuni, el santo o sabio de los shakyas, es otro de los nombres con que se conoce a Buda; en la presente obra se ha preferido utilizar el de Siddharta (el que ha alcanzado la meta) que se le impuso al nacer.

De Siddharta a Buda

1. Sobre los maestros, véase especialmente D. Chattopadhyaya, *Lokayata. A Study in Ancient Indian Materialism*, Nueva Delhi, 1959; J. Filliozat, *L'Inde classique*, París-Hanoi, 1953, II, pp. 511-516; E. Lamotte, *Histoire du bouddhisme indien des origins à l'ère Saka*, Lovaina, 1958, I, pp. 6 ss.

2. Un relato en primera persona de esta fase de la vida de Siddharta en Lord Chalmers, *Further Dialogues of the Buddha*, I, Londres, 1926, pp. 115-118.

3. Una descripción detallada de la experiencia ascética de Siddharta en Majjhima-nikaya 12 (Maha-sihanada-sutta).

4. Las fuentes no son unánimes a la hora de identificar a estos cinco ascetas. En algún caso se insiste en que eran shakyas a los que el padre de Siddharta había enviado para que acompañaran al príncipe en su ascetismo. En otro se desvincula a los mismos de la estirpe de los shakyas y se atribuye su proximidad a Siddharta sólo al hecho de que estaban impresionados por la forma en que éste había decidido practicar el ascetismo. Finalmente, en otra fuente se atribuye su compañerismo a una misión específica de Suddhodana, temeroso de que su hijo pudiera fallecer en el intento de hallar la verdad. En el estado actual de nuestros conocimientos, resulta punto menos que imposible optar por una versión u otra en la certeza de que se aproxima más a la verdad.

5. Una descripción de este episodio, así como del dominio que Siddharta llegó a tener de las técnicas de meditación similares al yoga en Majjhima-nikaya 36 (Maha-sacchaka-sutta).

6. Sobre las fuentes de este episodio, véase A. Foucher, *op. cit*., pp. 363364; E. Lamotte, *Histoire du bouddhisme indien des origins á l'ère Saka*, *op. cit*.,I, p. 28, n.º 1; H. de Lubac, *Aspects du bouddhisme*, París, 1951, pp. 55 ss.

7. Acerca de Mara, véase J. W. Boyd, *Satan and Mara. Christian and Buddhist Symbols of Evil*, Leiden, 1975; G. Fussman, «Pour une problématique nouvelle des religions indiennes anciennes», en J. As., 265, 1977, pp. 21-70; E. Lamotte, *L'enseignement de Vilamakirti*, Lovaina, 1962, pp. 204-205;T. O. Ling, *Buddhism and the mythology of evil*, Londres, 1962; J. Masson, *La religion populaire dans le Canon bouddhique pali*, Lovaina, 1942, pp. 103-113; J. Przyluski, «La place de Mara dans la mythologie bouddhique», en J. As., 210, 1927, pp. 115123;A.Wayman, «Studies in Yama and Mara», en IIJ, 3, 1959, pp. 44-73 y 112131.

8. En ese sentido, véase D. Ikeda, *The Living Buddha*, Nueva York, 1976, c. 4.

9. Sin embargo, se celebra el 8 de febrero ya que Vaishaja era el segundo mes del año. En China y Japón, por el contrario, se considera tradicionalmente que el hecho tuvo lugar el 8 de diciembre.

Los años de expansión I

1. Citado en T.W. Rhys Davids y H. Oldenberg, *Vinaya Texts*, I, en *Sacred Books of the East*, 13, Oxford, 1881, pp. 90-91.

2. AMajjhima-nikaya 26 (Ariya-pariyesana-sutta).

3. Acerca de las primeras conversiones, véase A. Foucher, *op. cit*., pp. 211240 y 368-371.

4. Hay una traducción inglesa de esta fuente en T.W. Rhys Davis y H. Oldenberg, *Vinaya Texts*, *op. cit*.

5. En el curso de este viaje es cuando la tradición sitúa el encuentro entre Buda y Upaka al que se ha hecho referencia antes, así como el cruce del Ganges caminando sobre las aguas, al negarse un barquero a transportarlo gratis.

Los años de expansión II

1. Para este período, véase P. V. Bapat (ed.), *2500 Years of Buddhism*, 1959; A. Bareau, *Recherches sur la biographie du Buddha dans les Sutrapi-taka et les Vinayapitaka anciens*, *op. cit*.; E. A. Burtt (ed.), *The Teachings of the Compassionate Buddha*, 1955; E. H. Johnston, *Acts of the Buddha*, Calcuta, 1936; E. Lamotte, *Histoire du Bouddhisme Indien*, Lovaina, 1958; E. Obermiller, *History of Buddhism by Buston*, Heidelberg, 1931-1932; E. J. Thomas, *The Life of Buddha as Legend and History*, *op. cit*.

Los años finales

1. Sobre este tema, véase A. M. Hocart, «Buddha and Devadatta», en *Indian Antiquary*, 52, 1923, pp. 267-272; idem, ibidem, 54, 1925, pp. 98-99; E. Lamotte, «Le Bouddha insulta-t-il Devadatta?», en BSOAS, 33, 1970, pp. 107115; B. Mukherjee, *Die Ueberlieferung von Devadatta, der Widersacher des Buddha in den Kanonische Schriften*, Munich, 1966; E. Waldschmidt, «Reste von Devadatta-Episoden», en ZDMG, 123, 1964, pp. 552 ss.

2. El Mahaparinirvana Sutra, o sutra del Gran Nirvana, señala que el rey Ajatashatru, el protector real de Devadatta, cayó enfermo y, tras arrepentirse, pasó a engrosar las filas de los seguidores de Buda. Resulta imposible saber hasta qué punto la conversión fue sincera o arrancó del deseo de no crear factores desestabilizadores en el reino. En cualquier caso, sí es innegable que, tras la muerte de Buda, el monarca intentaría —y conseguiría en buena medida— privar al movimiento de independencia política.

3. La noticia resultaba lo suficientemente veraz y, a la vez, escandalosa como para recibir un impulso nivelador en otro de los sutras donde la reacción de Buda al saber de la muerte de los dos compañeros es amonestar a sus adeptos señalándoles que con la muerte no se pierde nada.

4. Sobre la última comida de Buda, véase A. Bareau, «La nourriture offerte au Bouddha lors de son dernier repas», en *Mélanges d'Indianisme… Louis Renour*, París, 1968, pp. 61-71; idem, «La transformation miracouleuse de la nourriture offerte au Bouddha par le brahmane Kasibharadvaja», en *Études tibétaines dédiées à Marcelle Lalou*, París, 1971, pp. 1-10.

5. Véase D. Ikeda, *op. cit*.,c.8.

6. Sobre las reliquias de Buda, véase B. C. Law, «An account of the Six Hair Relic of the Buddha (Chake-sadhatuvamsa)», en *Journal of Indian History*, 30, 1952, pp. 193-204; J. Przyluski, «Le partage des reliques du Bouddha», en *Mélanges Chinois et Bouddhiques*,4,1935-1936, pp. 341-367; E. Waldschmidt, «Der Buddha preist die Verehrungswá-ärdigkeit seines Reliquien», en *Von Ceylon bis Turfan*, Gotinga, 1967, pp. 417-427.

7. Sobre los funerales de Buda, véase C. Vaudeville, «La légende de Sundara et les funérailles du Bouddha dans l'Avadanasataka», en BEFEO, 53, 1964, pp. 71-91.

De la historia a la leyenda

1. Acerca de la transformación legendaria experimentada por los relatos acerca de la vida de Buda, véase A. Bareau, «Le légende de la jeunesse du Bouddha dans les Vinayapitaka anciens», *op. cit*.; H. von Glasenapp, *Buddha: Geschichte und Legende*, *op. cit*.; E. Lamotte «Le légende du Bouddha», en RHR, 134, 1947, pp. 37-71; E. J. Thomas, *The Life of Buddha as Legend and History*, *op. cit*.

2. Por supuesto existen «biografías» de Buda en las que el elemento legendario se da por válido sin el más mínimo análisis crítico. Tal sería el caso, por ejemplo, de R. A. Mitchell, *The Buddha*, Nueva York, 1989. (Hay versión española: *Buda*, Madrid, 1990), pero el resultado final recuerda poderosamente a los cuentos de hadas y no guarda relación alguna con la investigación histórica.

3. Acerca de este episodio, véase H. de Lubac, *Aspects du Bouddhisme*, *op. cit*., pp. 126-127, y A. Foucher, *op. cit*., pp.55 ss.

4. Sobre este aspecto, véase A. K. Coomaraswamy, «The Buddha's cuda, hair and usnisa crown», en JRAS, 1928, pp. 815-840; S. Kramrisch, «Emblems of the Universal Being», en *Journal of Indian Society of Oriental Art*,3,Calcuta, 1935, pp. 148-160;A.Wayman, «Contributions regarding the thirty-two characteristics of the Great Person», en K. Roy (ed.), *Liebenthal Festchrift, Sino-Indian Studies 5*, Santiniketan, 1957, pp. 243-260.

5. Sobre este episodio recogido ampliamente en el *Lalitavistara*, véase J. Brinktrine, «Die buddhitische Asita-Erzählung als sog. Parallele zum Darstellung Jesu im Tempel», en *Zeitschrift f. Missionswissenschaft u. Religionswissenschaft*, 38, 1954, pp. 132-134; F. G. W. de Jong, «L'épisode d'Asita dans le Lalitavistara», en *Asiatica*, Festschrift F. Weller, Leipzig, 1954, pp. 312-325; C. Regamey, «Encore à propos du Lalitavistara et de l'épisode d'Asita», en *Asiatische Studien*, 27, 1973, pp. 1-34.

6. En el *Lalitavistara*, Indra tiene un papel especial en facilitar la huida a Siddharta.

¿Religión o filosofía?

1. A Stiftune, 1954 y 1966.

2. Traducción de Eduardo García Belsunce, publicada por Barral Editores, Barcelona, 1974.

3. K.Weidinger, *Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft*, 47, 1932, pp. 120 ss., afirma, por ejemplo, «el primero de los principios fundamentales del budismo es el ateísmo», y en *Essentials of Buddhist Philosophy*, 2.ª ed., Honolulu, 1949, p. 45, se nos vuelve a señalar: «El budismo es ateo, no hay duda sobre esto».

4. Majjh 90, II, pp. 130 ss.

5. Majjh 100, II, p. 212.

6. Mil, p. 271.

7. Esta afirmación se desprende incluso de la etimología de la palabra *deva* que está ligada con *div* (resplandecer y juguetear). Como señala el dicho, *dibbanti ti deva, pañcahi kamagunehi kilanti* (ellos se alegran con el goce de los cinco sentidos). Finalmente, *deva* aparece asociado a la palabra *deti* (él da).

8. El comentario del *Juddakapatha* (p. 123), prefiere referirse a tres clases de dioses: los hombres a los que se llama dioses por cortesía *(sammutti deva)*, como son los reyes; los hombres que han llegado a eliminar sus pasiones y poseen un conocimiento y poderes superiores como Arhats, Budas, etc. *(visuddhi deva)*, y los dioses renacidos *(upapatti deva)*, que son seres que experimentan su renacimiento en el mundo supraterrenal.

9. Culla-Niddesa, p. 307.

10. Digh 32, 10, III, p. 205.

11. Malalasekera 1, I, p. 854; II, p. 273.

12. Digh 16, 1, 31, II, p. 88.

13. Ang 5, 58, 2, III, p. 77.

14. En Ang 7, 20, IV, p. 19, Buda señala a los vajjis que en la medida en que hagan ofrendas a sus dioses conservarán su prosperidad.

15. Tgh, pp. 325 ss.

16. Samy 32, III, pp. 254 ss.

17. Samy 9, 13; I, p. 204.

18. Mpps I, p. 482; Avadanasataka I, p. 292.

19. Malalasekera I, p. 1119.

20. De especial utilidad es la tabla realizada por K. Seidenstücker, *Pali Buddhismus in áˇsábersetzungen*, 2.ª ed., Munich, 1923, p. 112 y Abhidharmakosa libro III.

21. Mpps I, p. 605.

22. Acerca de esta divinidad, Samy 1, 12, I, p. 229, e idem, 11, 4, I, p. 221.

23. Sobre esta divinidad, también véase Samy 4, I, pp. 103 ss.; Majjh 40, I, pp. 332 ss.; Digh 13, 40, I, p. 250.

24. Digh 11, 81, I, p. 221.

25. Anguttara-Nikaya 10, 29, 2,V, p. 59.

26. Abhidharmakosa 2, 64 d, I, pp. 312 ss.; Sphutartha p. 237 y Bodhicaryavatara 9, pp. 119-126.

27. Ang 3, 61, 3, I, p. 174; Majjh 101, II, pp. 222 y 227; Bhuridatta Jataka, vol. VI, p. 110.

28. Génesis 1.

29. Génesis 2-3; Romanos 8.

30. En este mismo sentido, véase H. von Glasenapp, *op.cit.*, especialmente cap. 4.

31. Ang 4, 36, II, p. 38.
32. Mahavagga I, 6, 7-9; Majjh 26, I, p. 171; Snip, pp. 554 ss., etc.

El problema del dolor

1. Acerca de los elementos esenciales de la enseñanza de Buda, véase A. Bareau, *op. cit*., pp. 13-82; E. Conze, *Buddhism: its essence and development*, Oxford, 1951, pp. 11-69; H. Oldenberg, *Buddha*, Berlín, 1881; idem, *Die Lehre der Upanishaden un die Anfänge des Buddhismus*, Gotinga, 1915;W. Rahula, *L'Enseignement du Bouddha d'après les plus anciens*, París, 1961; M. Walleser, *Die philosophische Grundlage des älteren Buddhismus*, Heildelberg, 1904; A. K. Warder, «On the relationship between early buddhism and other contemporary systems», en BSOAS, 18, 1965, pp. 43-63.

2. Majjhima-nikaya, I, 246.

3. *Ibid*. I, 141.

4. *Ibid*. I, 90.

5. De hecho, el Nirvana también se denomina con el término *tanhakjaya* o extinción de la sed.

6. Majjhima-nikaya I, 301.

7. Ang 3, 134, I, p. 286.

8. Mpps I, p. 232.

9. Acerca de las imposibilidades, véase Atthana jataka III, p. 477; Suvarnaprabhasa, p. 214.

De este mundo hacia el Nirvana

1. Sobre este aspecto, véase E. Conze, *Le bouddhisme*, pp. 16 ss.; idem, *Buddhist Thought in India*, Londres, 1962, pp. 34 ss.; M. Falk, «Nairatmya and Karman», en *Louis de la Vallée-Poussin Memorial Volume*, Calcuta, sf, pp. 429464;W. Rahula, *op. cit*., pp. 77 ss.; L. de la Vallée-Poussin, *Nirvana*, París, 1925.

2. Sobre la misma, véase A. Bareau, *Le bouddhisme indien*, pp. 40 ss.; A. C. Banerjee, «Pratityasamutpada», en *Indian Historical Quarterly*, 32, Calcuta, 1956, pp. 261-264; S. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy* I, Cambridge, 1922, pp. 84 ss.; B. C. Law, «The formulation of the Pratityasamutpada», en JRAS, 1937, pp. 287-292; T. Naranda, «Kamma or the Buddhist Law of Causation», en B. C. Law Volume II, Poona, 1946, pp. 158-175;W. Rahula, *op. cit*., pp.79 ss.; L. de la Vallée-Poussin, *Bouddhisme, études et matériaux. Théorie des Douze Causes*, Gante, 1913.

3. A este respecto, véase E. Conze, *Buddhist Meditation*, Londres, 1956; M. Eliade, *Le Yoga. Immortalité et Liberté*, París, 6.ª ed., 1975, pp. 173 ss.; G. Constant Lounsberry, *Buddhist Meditation in the Southern School*, Londres, 1950.

4. En este sentido, véase M. Eliade, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, Madrid, 1979, II, p. 107.

5. Digha-nikaya II, pp. 291 ss.

6. Digh I, pp. 182 ss.; Majjh I, pp. 276 ss.

7. Sólo muy impropiamente se podrían incluir aquí los «cinco mandamientos»: no destruir la vida, no apropiarse de lo ajeno, no mantener relaciones ilícitas, no mentir y no beber alcohol.

8. Sobre este aspecto, véase A. Bareau, *Le bouddhisme indien*, *op. cit*., pp.60 ss. y 123 ss.; E. Conze, *Le Bouddhisme*, *op. cit*., pp. 91 ss.; M. Eliade, *Le Yoga*, pp. 178 ss.; I. Horner, *The Early Buddhist Theory of Man Perfected: A Study of the Arhat*, Londres, 1936.

9. Anguttara-nikaya III, 355.

10. Samyutta-nikaya II, 115.

11. Más al respecto en L. de la Vallée-Poussin, *Musila et Narada*, pp. 191 ss.

12. Acerca de este aspecto, véase M. Eliade, *Le Yoga*, *op. cit*., pp. 183 ss.; L. de la Vallée-Poussin, «Le Bouddha et les Abhijñas», en *Le Muséon*, 44, 1931, pp. 335-342.

13. Digha-nikaya I, pp. 78 ss.

Lo Absoluto y el Nirvana

1. Sobre la estructura mística de los *asamskrta*, véase A. Bareau, *L'Absolu en philosophie bouddhique. Évolution de la notion d'asamskrta*, París, 1951.

2. Abhidarma-kosa 2, 46, I, p. 237.

3. Idem 2, 45, I, p. 224.

4. Idem 1, I, p. 276.

5. Véase una exposición de las diferentes posturas en A. Bareau, *L'Absolu en Philosophie bouddhique*, París, 1951.

6. Abhk 1, 5d, I, p. 8.

7. Abhk I, p. 201.

8. Acerca del Nirvana, véase F. Heiler, *Die buddhistische Versenkung*, Munich, 1918; T. Stcherbatzky, *The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word «Dharma»*, Londres, 1923; idem, *The Conception of Buddhist Nirvana*, Leningrado, 1927; idem, «Die drei Richtungen in der Philosophie des Buddhismus», en *Rocznik Orjentalistyczny*, 10, 1934, pp. 1-37; L. de la Vallée-Poussin, *The Way to Nirvana*, Cambridge, 1917; idem, *Nirvana*, *op. cit*.; idem, «Nirvana», en *Indian Historical Quarterly*,4,1928, pp. 347-348; idem, «Buddhica», en HJAS, 3, 1938, pp. 137-160; G. R. Welbon, *The Buddhist Nirvana and its Western Interpreters*, Chicago y Londres, 1968.

9. Samy 43, 1, 2, IV, p. 359.

10. Ang 9, 34, 1-3, IV, pp. 414 ss.

11. Mil, p. 268.

Conclusión

1. Al respecto, no deja de ser enormemente revelador que fenómenos como la revolución científica, el desarrollo del capitalismo o el nacimiento de la democracia moderna hayan tenido lugar precisamente en naciones donde triunfó la Reforma protestante del siglo XVI. Al respecto, véase C. Vidal, *El legado del cristianismo en la cultura occidental*, 2005.

I. Las fuentes históricas relacionadas con la vida de Buda

1. E. Senart, *Essai sur la légende du Bouddha*, París, 2.ª ed., 1882; H. Kern, *Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien*, Leipzig, 1882-1884.

2. A. Bareau, «Der indische Buddhismus», en *Die Religionen Indiens*, III, Stuttgart, 1964.

3. E. J. Thomas, *The Life of Buddha as Legend and History*, *op. cit*.

4. Véase R. A. Mitchell, *op. cit*.

5. Literalmente, «La representación detallada de la obra», es decir, la vida de Buda.

6. Literalmente, «El gran suceso».

7. Aunque existe la pretensión de que podría haberse formado en torno al 518 a. C., debe ser tomada como legendaria.

II. Textos relacionados con la vida de Buda

1. Vinaya-pitaka de Mahishasaka.
2. Majjhima-nikaya 26 (Ariya-pariyesana-sutta).
3. Majjhima-nikaya 4, pp. 21-23.
4. Mahavagga I, 7-9.
5. Majjhima-nikaya 26 (Ariya-pariyesana-sutta).
6. Ashvaghosha, *Buddha-charita* 26, pp. 83-86 y 88-106.

III. Máximas de Buda

1. Samyutta-nikaya V, 8.
2. Dhammapada, fragmentos.
3. Sutra de Benarés.
4. Majjh 100, II.
5. Samyutta-nikaya 86, II.
6. Sutta Nipata, pp. 964 ss.
7. Sutra sobre la diversidad de las retribuciones de los actos dirigidos por Buda al notable Suka.

IV. La entrada del budismo en Occidente

1. Sobre el inicio del estudio de la historia de las religiones, véase el prólogo del profesor de Princeton P. Deiros en C. Vidal, *Diccionario de las tres religiones monoteístas: judaísmo, cristianismo e islam*, Madrid, 1993.

2. Lo mismo podría decirse también del *Tibetan-English Dictionary* de Sarat Chandra Das. Sin embargo, en este apéndice se obviarán las referencias a las obras orientales en relación con el budismo salvo que su ámbito de publicación haya sido Occidente.

3. Acerca de la teosofía, véase A. Besant, *op. cit.*;W. Martin, *The Kingdom of Cults*, Mineápolis, 1977; M. Meade, *Madame Blavatsky, the Woman Behind the Myth*, Nueva York, 1980; C. Vidal, *Diccionario de sectas y ocultismo*, Estella, 1991.

4. En relación con el plagio de obras anteriores por parte de los profetas mormón y adventista para la realización de sus escritos inspirados, véase R. F. Cottrell y W. F. Specht, *The Literary Relationship between, The Desire of Ages by Ellen G. White, and The Life of Christ byWilliam Hanna*, Loma Linda, 1979; W. Rea, *The White Lie*, Turlock, 1982 (hay trad. cast.: *La mentira White*, Zaragoza, 1989); J. y S. Tanner, *The Changing World of Mormonism*, Chicago, 1981; C. Vidal, *El infierno de las sectas*, Bilbao, 1989; idem, *Diccionario de sectas y ocultismo*, *op. cit.*; idem, *La otra cara del Paraíso*, Miami, 1994.

5. W. E. Coleman, «The Source of Madame Blavatsky's writings», en V. Soloviev, *A Modern Priestess of Isis*, Londres, 1895, pp. 353-366. Véase también S. B. Liljegren, «Quelques romans anglais. Source partielle d'une religion moderne», en *Mélanges d'histoire littéraire générale*, París, 1930, vol. II, pp. 60-77, e idem, *Bulwer-Lytton's Novels and Isis Unveiled*, Uppsala, 1957.

6. Coleman, *op. cit.*, p.358.

7. Madame Blavatsky se convertiría en una fervorosa enemiga del espiritismo no porque lo considerara negativo o falso, sino porque consideraba que los espiritistas perdían el tiempo estableciendo contacto con espíritus de rango inferior.

8. En este mismo sentido, véase N. Goordick-Clarke, *The Occult Roots of Nazism*, NuevaYork, 1992. No debe olvidarse el énfasis dado por la Blavatsky y la Besant al papel espiritual de la raza aria.

9. En 1908, y sólo en Ceilán, la Sociedad Teosófica contaba ya con tres institutos y más de doscientas escuelas dirigidas por «teósofos budistas».

10. A. Besant, *op. cit.*, p.289.

11. Acerca de H. M. Enomiya Lassalle, véase H. M. Enomiya Lassalle, *El zen*, Bilbao, 1981; idem, *La meditación, camino para la experiencia de Dios*, Santander, 1981.

12. D. T. Suzuki, *Introducción al budismo zen*,Bilbao,1986 (2.ª ed.); K. Dürckheim, *El zen y nosotros*, Bilbao, 1987 (3.ª ed.).

13. Un intento en este sentido véase en K. J. Kakichi, *El Zen y la Biblia: lectura corporal del koan y de la Biblia*, Madrid, 1981 (2.ª ed.). El autor, un sacerdote jesuita, narra cómo conoció el zen antes de su conversión al catolicismo y cómo tras ésta siguió profundizando en aquél.

14. He tratado en parte esta cuestión en relación con la figura de María en C. Vidal, *Myth of Mary*, Chino, 1994.

15. Sobre este tema, con abundante bibliografía, véase M. Gardner, *La Nueva Era*, Madrid, 1991; C. Vidal, *Los orígenes de la Nueva Era*, Nashville, 2009; idem, *Lo que usted necesita saber sobre la Nueva Era*, Miami, 1992; idem, *Diccionario de sectas y ocultismo*, *op. cit.*; idem, *El retorno del ocultismo*, Madrid, 1993.

16. Existe una edición en castellano: Dalai Lama, *Mi vida y mi pueblo*, Barcelona, 1990 (2.ª ed.).

17. Acerca del mismo, véase W. Martin, *The New Cults*, Santa Ana, 1980, pp. 321-350; P. Means, *The Mystical Maze*, San Bernardino, 1976, pp. 169-180; C. Vidal, *Diccionario de sectas y ocultismo*, *op. cit*.

18. Entrevista con Bernardo Bertolucci realizada por Juan Ramón Iborra y publicada en *El Periódico Dominical*, Barcelona, 23 de enero de 1994.

19. De hecho, no deja de ser significativo que Bertolucci empleara buena parte del espacio de la citada entrevista en señalar que se había sentido vacío tras la caída de la URSS y que se marchó a China porque no podía enfrentarse con la Italia del presente.

20. Existe una edición en castellano: *Budismo para Occidente*, Guayaquil, 1975.

Bibliografía

[*] No incluimos en esta bibliografía la relacionada con aspectos específicos de la vida o la enseñanza de Buda. Para ello, remitimos al lector a la consignada en los diferentes apartados de cada capítulo.

Edición en formato digital: febrero de 2011

© 2011, César Vidal Manzanares
© 2011, Random House Mondadori, S. A.
Travessera de Gràcia, 47-49. 08021 Barcelona

Derechos cedidos a través de Silvia Bastos, S.L. Agencia Literaria

Diseño de la cubierta: Random House Mondadori, S. A.

Quedan prohibidos, dentro de los límites establecidos en la ley y bajo los apercibimientos legalmente previstos, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, así como el alquiler o cualquier otra forma de cesión de la obra sin la autorización previa y por escrito de los titulares del copyright. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, http://www.cedro.org) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra.

ISBN: 978-84-01-34762-7

Conversión a formato digital: Newcomlab, S.L.

www.megustaleer.com

Consulte nuestro catálogo en: www.megustaleer.com

Random House Mondadori, S. A., uno de los principales líderes en edición y distribución en lengua española, es resultado de una *joint venture* entre Random House, división editorial de Bertelsmann AG, la mayor empresa internacional de comunicación, comercio electrónico y contenidos interactivos, y Mondadori, editorial líder en libros y revistas en Italia.

Desde 2001 forman parte de Random House Mondadori los sellos Beascoa, Debate, Debolsillo, Collins, Caballo de Troya, Electa, Grijalbo, Grijalbo Ilustrados, Lumen, Mondadori, Montena, Plaza & Janés, Rosa dels Vents y Sudamericana.

Sede principal:
Travessera de Gràcia, 47–49
08021 BARCELONA
España
Tel.: +34 93 366 03 00
Fax: +34 93 200 22 19

Sede Madrid:
Agustín de Betancourt, 19
28003 MADRID
España
Tel.: +34 91 535 81 90
Fax: +34 91 535 89 39

Random House Mondadori también tiene presencia en el Cono Sur (Argentina, Chile y Uruguay) y América Central (México, Venezuela y Colombia). Consulte las direcciones y datos de contacto de nuestras oficinas en www.randomhousemondadori.com.